EUX & DEROME
LIBRAIRES
MONTRÉAL

S

1857

SOMME

THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN

S

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie

19, RUE MONTPARNASSE, 19

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN

TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

QUATRIÈME ÉDITION

TOME QUATORZIÈME

A. J. Simard
5.23.88

PARIS
LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR
13, RUE DELAMBRE, 13

1880

S

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

NOV 25 1931
1434

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN.

TROISIÈME PARTIE.

(SUITE).

TRAITÉ DES SACREMENTS.

(Suite).

QUESTION LXXXIV.

Du sacrement de pénitence.

Après avoir traité des sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie, il faut traiter du sacrement de pénitence (1). Nous parlerons : premièrement, de la pénitence même; deuxièmement, de ses effets; troisièmement, de ses parties; quatrièmement, de ceux qui reçoivent ce

(1) Le Catéchisme du concile de Trente dit, *De Pœnit. sacram.*, I : « La foiblesse et la fragilité de la nature humaine sont connues de tous; nous en éprouvons si tristement les effets, que personne ne peut ignorer la nécessité du sacrement de pénitence. Puis donc que les pasteurs des ames doivent mesurer sur l'importance des choses le soin de les expliquer, avec

---

TERTIA PARS

(CONTINUATIO).

TRACTATUS DE SACRAMENTIS.

(Continuatio).

QUÆSTIO LXXXIV.

De sacramento pœnitentiæ, in decem articulos divisa.

Consequenter considerandum est de sacramento pœnitentiæ. Circa quod primò considerandum est de ipsa pœnitentia; secundò, de effectu ipsius; tertiò, de partibus ejus; quartò,

sacrement; cinquièmement, du pouvoir de ses ministres; sixièmement enfin, de sa solennité (1).

A l'égard du premier point nous traiterons : premièrement, de la pénitence considérée comme sacrement; secondement, de la pénitence envisagée comme vertu.

On fait dix demandes sur le premier chef de cette sous-division : 1° La pénitence est-elle un sacrement? 2° Les péchés sont-ils la matière propre du sacrement de pénitence? 3° La forme du sacrement de pénitence consiste-t-elle dans ces paroles : *Je vous absous?* 4° L'imposition des mains est-elle nécessaire dans le sacrement de pénitence? 5° Le sacrement de pénitence est-il de nécessité de salut? 6° La pénitence est-elle la seconde planche de salut après le naufrage? 7° Le sacrement de pénitence a-t-il été convenablement institué dans la nouvelle loi? 8° La pénitence doit-elle durer jusqu'à la fin de la vie? 9° La pénitence doit-elle être continuelle? 10° Enfin le sacrement de pénitence doit-il être réitéré?

ARTICLE I.

La pénitence est-elle un sacrement?

Il paroît que la pénitence n'est pas un sacrement. 1° Saint Grégoire dit, et le droit canon rapporte ses paroles, *Decret.* I, quæst. I, cap. *Multi :* « Les sacrements sont le baptême, le saint chrême, le corps et le sang de Jésus-Christ; on les appelle *sacrements* parce qu'en eux, sous le voile de choses corporelles, la vertu divine opère invisiblement le salut. » Or cela n'a pas lieu dans la pénitence, car on n'y emploie pas des choses corpo-

quelle sollicitude ne doivent-ils pas traiter du rit divin qui remet les péchés? Le sacrement de pénitence réclame donc plus d'études encore, plus d'explications que le sacrement de baptême : car le premier, ne pouvant se réitérer, ne se confère qu'une fois; mais le second devient nécessaire et doit se renouveler toutes les fois que l'homme tombe dans le péché après la régénération baptismale. » Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire; elles nous font comprendre avec quel soin nous devons étudier le sujet que nous abordons.

(1) De la pénitence publique.

---

de suscipientibus hoc sacramentum; quintò, de potestate ministrorum quæ ad claves pertinent; sextò, de solemnitate hujus sacramenti.

Circa primum duo consideranda sunt : primò de pœnitentia secundùm quòd est sacramentum; secundò, de pœnitentia secundùm quòd est virtus.

Circa primum quæruntur decem : 1° Utrùm pœnitentia sit sacramentum. 2° De propria materia ejus. 3° De forma ipsius. 4° Utrùm impositio manûs requiratur ad hoc sacramentum. 5° Utrùm hoc sacramentum sit de necessitate salutis. 6° De ordine ejus ad alia sacramenta. 7° De institutione ejus. 8° De duratione ipsius. 9° De continuitate ejus. 10° Utrùm possit iterari.

ARTICULUS I.

Utrùm pœnitentia sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd pœnitentia non sit sacramentum. Gregorius enim dicit, et habetur in *Decret.*, I, qu. 1 : « Sacramenta sunt baptismus, chrisma, corpus et sanguis Christi, quæ ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum divina virtus secretiùs operatur salutem. » Sed hoc non contingit in pœnitentia, quia non adhibentur aliquæ corporales res sub quibus divina

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 1; ut et dist. 22, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 2.

relles sous lesquelles la vertu divine opère le salut. Donc la pénitence n'est pas un sacrement.

2° Les sacrements de l'Eglise sont conférés par les ministres de Jésus-Christ, conformément à cette parole, I *Cor.*, IV, 1 : « Que les hommes nous regardent comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. » Or la pénitence n'est pas conférée par les ministres de Jésus-Christ, mais Dieu l'inspire intérieurement aux hommes ; car le Prophète dit, *Jér.*, XXXI, 19 : « Après que vous m'avez converti, j'ai fait pénitence. » Donc la pénitence n'est pas un sacrement.

3° Dans les sacrements dont nous avons déjà parlé, il y a quelque chose qui est sacrement seulement, quelque chose qui est chose et sacrement, puis quelque chose qui est chose seulement. Or cela ne se trouve pas dans la pénitence. Donc la pénitence n'est pas un sacrement.

Mais comme le baptême purifie du péché, de même aussi la pénitence ; d'où saint Paul dit à Simon le magicien, *Actes*, VIII, 22 : « Fais pénitence de ta méchanceté. » Or, nous l'avons prouvé déjà, le baptême est un sacrement. Donc la pénitence en est un aussi (1).

(CONCLUSION. — La pénitence est un sacrement particulier ; car l'homme

(1) Le Catéchisme du concile de Trente, employant un mot de saint Jérôme, dit : *De Pœnit. sacram.*, I : « La pénitence est la seconde planche de salut. Quand le vaisseau disparoît sous les flots, le nautonnier n'a plus qu'une planche pour échapper à la mort : ainsi quand l'homme a fait naufrage sur la mer orageuse de ce monde, lorsqu'il a perdu l'innocence du baptême, il ne lui reste plus qu'une planche pour moyen de salut, le sacrement de pénitence. » — « Le Seigneur a établi ce sacrement, poursuit le concile de Trente, *sess.* XIV, chap. 1, lorsqu'il souffla sur ses apôtres en disant : « Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à qui vous les retiendrez. » Par ces paroles si claires, dans cet acte si remarquable, Jésus-Christ donna à ses apôtres et à leurs successeurs légitimes le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, pour réconcilier les fidèles tombés après le baptême : les Pères ont toujours enseigné cette doctrine d'un commun accord. » En effet saint Chrysostôme dit, *De Sacerd.*, III : « Les prêtres remettent les péchés non-seulement dans la régénération par le baptême, mais dans la réconciliation par la pénitence. » Et saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joann.*, XII, 56 : « Les hommes remplis de l'Esprit saint remettent ou retiennent les péchés de deux manières, et quand ils admettent les dignes au baptême ou repoussent les indignes, et quand ils absolvent au saint tribunal ou condamnent les enfants pécheurs de l'Eglise. » Ces deux passages mettent la pénitence sur la même ligne que le baptême, par conséquent au nombre des sacrements. Saint Basile s'exprime d'une manière plus formelle encore, *Reg.* 1, *interrogat.* 228 : « Il faut nécessairement, dit-il, dé-

---

virtus operetur salutem. Ergo pœnitentia non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta Ecclesiæ à ministris Christi exhibentur, secundùm illud I *ad Cor.*, IV : « Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. » Sed pœnitentia non exhibetur à ministris Christi, sed interiùs à Deo hominibus inspiratur, secundùm illud *Jerem.*, XXXI : « Postquam convertisti me, egi pœnitentiam. » Ergo videtur quòd pœnitentia non sit sacramentum.

3. Præterea, in sacramentis de quibus jam suprà diximus (qu. 66), est aliquid quod est *sacramentum tantùm*, aliquid quod est *res et sacramentum*, aliquid verò quod est *res tantùm*, ut ex præmissis patet (qu. 6, art. 1). Sed hoc non invenitur in pœnitentia. Ergo pœnitentia non est sacramentum.

Sed contra est, quòd sicut baptismus adhibetur ad purificandum à peccato, ita et pœnitentia ; unde et Petrus dixit Simoni mago, *Act.*, VIII : « Pœnitentiam age ab hac nequitia tua. » Sed baptismus est sacramentum, ut suprà habitum est (qu. 66, art. 1). Ergo pari ratione et pœnitentia.

(CONCLUSIO. — Pœnitentia, qua peccator se

BQ
6638
.P6
1880
v.4

montre dans ce rit sacré qu'il a quitté le péché, et le prêtre signifie l'œuvre de Dieu qui pardonne.)

Comme le dit saint Grégoire, « il y a sacrement dans une cérémonie, quand le rit accompli se fait de telle sorte qu'il signifie une chose qu'on doit recevoir saintement. » Or il est manifeste que, dans la pénitence, le rit accompli se fait de manière qu'il signifie une chose sainte, tant de la part du pécheur pénitent que de la part du prêtre absolvant : car le pécheur pénitent montre, par ce qu'il fait et dit, que son cœur a quitté le péché; puis le prêtre, par ce qu'il dit et fait à l'égard du pénitent, signifie l'œuvre de Dieu remettant les péchés. Il est donc clair que la pénitence, telle qu'elle se pratique dans l'Eglise, est un sacrement.

Je réponds aux arguments : 1° Sous le nom de *choses corporelles* on comprend aussi, dans le sens large, les actes extérieurs sensibles, et ces actes sont dans la pénitence ce que l'eau est dans le baptême et le chrême dans la confirmation. Mais, il faut le remarquer, dans les sacrements qui confèrent une grace surexcellente, dépassant la portée de tout acte humain, on emploie extérieurement une matière corporelle : voilà ce qui a lieu dans le baptême qui remet entièrement le péché et quant à la faute et quant à la peine, et dans la confirmation qui donne la plénitude du Saint-Esprit, et dans l'extrême-onction qui confère dans sa perfection la vie spirituelle provenant de la vertu du Christ comme d'un principe extrinsèque : on voit donc que, si des actes humains se rencontrent dans ces rits sacrés, ils n'appartiennent pas à l'essence du sacrement, seule-

clarer ses péchés à ceux à qui est confiée la dispensation des mystères de Dieu : voilà ce que les Pères ont toujours enseigné sur la pénitence. » Saint Ambroise, *De Pœnit.*, I, 7 : « Les prêtres exercent-ils le pouvoir de remettre les péchés dans le bain de la régénération, ou dans le tribunal de la réconciliation? Ils l'exercent dans ces deux célestes mystères. » Saint Augustin, *Ad Honorat.*, epist. 180 : « Les fidèles accourent dans nos églises avec empressement : les uns demandent le baptême, les autres veulent se réconcilier dans la pénitence, tous désirent recevoir les sacrements. » Enfin le concile de Trente, par nous déjà cité, *sess.* XIV, can. 2 : « Si quelqu'un dit que, dans l'Eglise catholique, la pénitence n'est pas

---

stendit à peccato recessisse, et qua sacerdos Dei remittentis opus significat, est speciale sacramentum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit in cap. suprà dicto, « sacramentum est in aliqua celebratione, cùm res gesta ita fit, ut aliquid significare intelligatur quod sanctè accipiendum est. » Manifestum est autem quòd in pœnitentia ita res gesta fit, quòd aliquid sanctum significatur, tam ex parte peccatoris pœnitentis quàm ex parte sacerdotis absolventis : nam peccator pœnitens per ea quæ facit et dicit, ostendit cor suum à peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quæ agit et dicit circa pœnitentem, significat opus Dei remittentis peccata. Unde manifestum est quòd pœnitentia, quæ in Ecclesia agitur, est sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd nomine *corporalium rerum* intelliguntur largè etiam ipsi exteriores actus sensibiles, qui ita se habent in hoc sacramento, sicut aqua in baptismo, vel chrisma in confirmatione. Est autem attendendum quòd in aliis sacramentis, in quibus confertur excellens gratia, quæ superabundat omnem facultatem humani actûs, adhibetur aliqua corporalis materia exteriùs, sicut in baptismo, ut sit plena remissio peccatorum, et quantum ad culpam et quantum ad pœnam; et in confirmatione, ubi datur plenitudo Spiritûs sancti; et in extrema unctione, ubi confertur perfecta sanitas spiritualis, quæ provenit ex virtute Christi, quasi ex quodam extrinseco principio : unde si qui actus humani sunt in talibus sacramentis, non sunt de essentia sacramentorum,

ment ils y préparent comme disposition. Mais dans les sacrements qui ont un effet correspondant à des actes humains, les actes humains sensibles tiennent lieu de matière, et c'est ce qui arrive dans la pénitence et dans le mariage : ainsi, dans les remèdes corporels, il y a des choses qu'on emploie extérieurement, comme les emplâtres et les électuaires ; mais il y a aussi les actes du malade, comme certains exercices.

2° Dans les sacrements qui ont une matière corporelle, cette matière doit être sanctifiée par le ministre sacré qui tient la place de Jésus-Christ, et cela pour montrer que l'efficacité de la vertu agissant dans la cérémonie sainte vient du Sauveur. Mais, dans le sacrement de pénitence, les actes humains, qui procèdent de l'inspiration intérieure, tiennent lieu de matière, comme nous l'avons dit; en sorte que cette matière n'est pas formée par le ministre de l'Eglise, mais par Dieu agissant intérieurement; puis le ministre donne le complément du divin mystère, en absolvant le pénitent.

3° Dans la pénitence aussi se trouve quelque chose qui est sacrement seulement, savoir l'acte produit à l'extérieur tant par le pécheur pénitent que par le prêtre absolvant; puis ce qui est chose et sacrement, c'est la pénitence intérieure du pécheur; puis enfin ce qui est chose seulement et non sacrement, c'est la rémission du péché. La première de ces choses, prise dans son ensemble, est la cause de la deuxième; puis la première et la deuxième sont en quelque sorte la cause de la troisième.

véritablement et proprement un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour réconcilier les fidèles tombés après le baptême, qu'il soit anathème. »

---

sed dispositionem habent ad sacramenta. In illis autem sacramentis quæ habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiæ, ut accidit in pœnitentia et matrimonio : sicut etiam in medicinis corporalibus quædam sunt res exteriùs adhibitæ, sicut emplastra et electuaria; quædam verò sunt actus sanandorum, putà exercitationes quædam.

Ad secundum dicendum, quòd in sacramentis quæ habent corporalem materiam, oportet quòd illa materia adhibeatur à ministro Ecclesiæ, qui gerit personam Christi, in signum quòd excellentia virtutis in sacramento operantis est à Christo. In sacramento autem pœnitentiæ (sicut dictum est) sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna : unde materia non adhibetur à ministro, sed à Deo interiùs operante; sed complementum sacramenti exhibet minister, dum pœnitentem absolvit.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in pœnitentia est aliquid quod est *sacramentum tantùm*, scilicet actus exteriùs exercitus tam per peccatorem pœnitentem quàm etiam per sacerdotem absolventem; *res* autem *et sacramentum* est pœnitentia interior peccatoris; *res* autem *tantùm et non sacramentum* est remissio peccati. Quorum primum totum simul sumptum est causa secundi; primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii.

ARTICLE II.

Les péchés sont-ils la matière propre du sacrement de pénitence?

Il paroît que les péchés ne sont pas la matière propre du sacrement de pénitence. 1° Dans les autres sacrements, la matière est sanctifiée par des paroles, et produit l'effet de la cérémonie sainte après sa sanctification. Or les péchés ne peuvent être sanctifiés, parce qu'ils sont contraires à l'effet du sacrement, à la grace qui les remet. Donc les péchés ne sont pas la matière propre du sacrement de pénitence.

2° Saint Augustin dit, *Homil.* LIX, 50 : « On ne peut commencer une vie nouvelle sans se repentir de sa vie passée. » Or la vie passée comprend non-seulement les péchés, mais encore les peines de la vie présente. Donc les péchés ne sont pas seuls la matière du sacrement de pénitence.

3° On distingue le péché originel, le péché mortel et le péché véniel. Or le sacrement de pénitence n'est établi contre aucun de ces péchés : ni contre le péché originel, qui est ôté par le baptême; ni contre le péché mortel, qui est effacé par la confession du pécheur; ni enfin contre le péché véniel, dont on obtient la rémission en se frappant la poitrine, par l'eau bénite et par d'autres choses pareilles. Donc les péchés ne sont pas la matière propre du sacrement de pénitence.

Mais saint Paul dit, II *Cor.*, XII, 21 : « Ils n'ont pas fait pénitence des impuretés, des fornications, des impudicités qu'ils ont commises. »

(Conclusion. — La matière prochaine du sacrement de pénitence sont les actes du pénitent; puis la matière éloignée sont les péchés, qu'on doit non recevoir, mais détester et détruire.)

Il y a deux sortes de matières, l'une prochaine et l'autre éloignée :

ARTICULUS II.

Utrùm peccata sint propria materia hujus sacramenti.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd peccata non sint propria materia hujus sacramenti. Materia enim in aliis sacramentis per aliqua verba prolata sanctificatur, et sanctificata effectum sacramenti operatur. Peccata autem non possunt sanctificari, eo quòd contrariantur effectui sacramenti, qui est gratia remittens peccata. Ergo peccata non sunt materia propria hujus sacramenti.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De Pœnitentia* (sive lib. LIX *Homil.*, Hom. 50): « Nullus potest inchoare novam vitam, nisi eum veteris vitæ pœniteat. » Sed ad vetustatem vitæ pertinent non solùm peccata, sed etiam penalitates præsentis vitæ. Non ergo peccata sunt propria materia pœnitentiæ.

3. Præterea, peccatorum quoddam est originale, quoddam mortale, quoddam veniale. Sed pœnitentiæ sacramentum non ordinatur contra originale peccatum, quod tollitur per baptismum; neque contra peccatum mortale, quod tollitur per confessionem peccatoris; nec etiam contra veniale, quod tollitur per tunsionem pectoris et per aquam benedictam, et alia hujusmodi. Ergo peccata non sunt propria materia pœnitentiæ.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, II *Cor.*, XII : « Non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia quam gesserunt. »

(Conclusio. — Proxima sacramenti pœnitentiæ materia sunt actus pœnitentis; remota verò sunt peccata, non acceptanda, sed detestanda et destruenda.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est materia, scilicet proxima et remota, sicut statuæ

ainsi le métal est la matière prochaine de la statue, et l'eau la matière éloignée (1). Or nous avons dit dans l'article précédent que la matière prochaine du sacrement de la réconciliation, ce sont les actes du pénitent; et ces actes à leur tour ont pour matière les péchés dont l'homme se repent, qu'il confesse et qu'il expie par la satisfaction. Il reste donc à dire que la matière éloignée de la pénitence sont les péchés, non qu'on doive les recevoir, mais les détester et les détruire (2).

Je réponds aux arguments : 1° L'objection excipe de la matière prochaine du sacrement.

(1) Les philosophes du moyen-âge attribuoient à l'influence sidérale, comme on le sait, la plupart des effets physiques qui se produisent dans ce monde sublunaire. Entre autres choses ils disoient ceci : Les agents célèstes brassent en quelque manière l'*eau mercurielle* dans le sein de la terre, ils la condensent et la solidifient par une sorte de dessiccation, ils l'élaborent et la façonnent par de longs procédés, ils en forment les métaux; c'est ainsi que l'or est produit par le soleil, l'argent par la lune, le vif argent par Mercure, le fer par Mars, le plomb par Saturne, etc. — Dans cette opinion, l'eau est la matière prochaine des métaux, par conséquent la matière éloignée de la statue.

(2) Parmi les catholiques, les scotistes disent que les actes du pécheur ne sont pas la matière du sacrement de pénitence, mais des dispositions nécessaires dans le fidèle; du côté des hérétiques, Luther admet tour à tour et rejette ces actes comme matière du sacrement, Calvin les repousse sans variation dans tous ses écrits. Ces trois opinions sont, à des degrés divers, contraires à l'enseignement de l'Eglise.

Le pape Eugène IV dit : « Le quatrième sacrement est la pénitence, dont les actes du pécheur sont comme la matière.... » Le concile de Florence répète ces paroles. Après avoir dit que « tous les sacrements requièrent trois choses, les éléments comme matière, les paroles comme forme et la personne du ministre agissant avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise, » il ajoute, *Decret. unionis :* « Le quatrième sacrement est la pénitence, dont les actes du pécheur sont comme la matière; ces actes se divisent en trois parties, la contrition du cœur, » etc. De même le concile de Trente, *sess.* XIV, chap. 3 : « Les actes du pénitent, la contrition, la confession et la satisfaction, sont comme la matière du sacrement de pénitence.» Et *ibid.*, can. 4 : « Si quelqu'un dit que les trois actes du pénitent, formant comme la matière du sacrement, ne sont pas nécessaires pour l'entière et parfaite rémission des péchés, qu'il soit anathème. »

Pour atténuer ces paroles, les scotistes disent : « Les conciles, non plus que les Pères, ne disent pas que les actes du pénitent sont la matière, mais comme la matière du sacrement de pénitence. » C'est là une pure subtilité, qui n'a pas même le mérite d'être subtile. Le Catéchisme du concile de Trente donne cette explication, *De Pœnit.*, 17 : « Si les définitions dogmatiques portent que les actes du pénitent sont comme la matière du sacrement, ce n'est pas que ces actes n'impliquent l'idée de matière; mais c'est qu'ils sont une matière d'un autre genre que celles qu'on emploie extérieurement, une matière qui n'est ni comme l'eau dans le baptême, ni comme le chrême dans la confirmation. » On reçoit l'eau baptismale sur la tête, et le pain eucharistique dans la bouche; mais on ne reçoit les péchés d'aucune façon. Voilà pourquoi notre saint auteur dit : « La matière de la pénitence sont les péchés, non qu'on doive les recevoir, mais les détester et les détruire. »

Ainsi l'opinion des scotistes, tout en ne blessant pas l'intégrité du sacrement, s'écarte du langage consacré par l'Eglise; puis l'opinion de Calvin heurte de front la doctrine expressément définie par les conciles, elle constitue une hérésie formelle.

Il est donc certain, il est de foi que les actes du pécheur forment la matière du sacrement

---

proxima materia est metallum, remota verò aqua. Dictum est autem (art. 1, ad 1 et 2), quòd materia proxima hujus sacramenti sunt actus pœnitentis, cujus materia sunt peccata de quibus dolet et quæ confitetur, et pro quibus satisfacit. Unde relinquitur quòd remota materia pœnitentiæ sunt peccata, non acceptanda, sed detestanda et destruenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de proxima materia sacramenti.

2° La vie passée, souillée par le péché mortel, est l'objet de la pénitence non pas à raison de la peine, mais de la faute qui l'accompagne.

3° A certains égards, la pénitence a pour objet toutes les sortes de péchés, mais non de la même manière. En effet, la pénitence concerne comme son objet, proprement et principalement, le péché mortel : proprement, parce que l'homme est dit au propre se repentir des fautes commises par sa volonté; principalement, parce que le mystère de la réconciliation est établi surtout pour détruire le péché qui donne la mort à l'ame. Maintenant la pénitence regarde proprement les péchés véniels, en tant qu'ils sont commis par notre volonté; mais le sacrement n'a pas été institué principalement pour remettre ces sortes de fautes. Quant au péché originel, la pénitence ne l'a pour objet d'aucune manière : ni spécialement, parce que ce n'est pas le mystère du pardon, mais le baptême qui l'efface ; ni proprement, parce que le péché d'origine n'est pas commis par notre volonté, à moins qu'on ne répute nôtre la volonté d'Adam, comme dans cette expression de saint Paul, *Rom.*, V, 12 : « En qui tous ont péché. » Néanmoins quand on prend le mot *pénitence* dans le sens large, pour toute détestation d'une chose passée, on peut dire que la pénitence se rapporte au péché originel; c'est ainsi que s'exprime saint Augustin, *De Pœnit. vera. et falsa*, IX, 8.

de pénitence. D'une autre part, ces actes ont pour objet les péchés, que le pénitent déteste, confesse et expie. Si donc la contrition, la confession et la satisfaction sont la matière prochaine du sacrement, les péchés en sont la matière éloignée, les péchés mortels la matière nécessaire, et les péchés véniels la matière libre.

Ad secundum dicendum, quòd vetus et mortalis vita est objectum pœnitentiæ, non ratione pœnæ, sed ratione culpæ annexæ.

Ad tertium dicendum, quòd pœnitentia quodammodo est de quolibet peccatorum genere, non tamen eodem modo. Nam de peccato actuali mortali est pœnitentia propriè et principaliter : propriè quidem, quia propriè dicimur pœnitere de his quæ nostrâ voluntate commisimus; principaliter autem, quia ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est principaliter institutum. De peccatis autem venialibus est quidem pœnitentia propriè, in quantum sunt nostrâ voluntate facta; non tamen contra hæc principaliter est hoc sacramentum institutum. De peccato verò originali pœnitentia nec specialiter est, quia contra ipsum non ordinatur hoc sacramentum, sed magis baptismus; nec etiam propriè, quia peccatum originale non est nostrâ voluntate peractum; nisi fortè in quantum voluntas Adæ reputatur nostra, secundùm modum loquendi quo Apostolus dicit, *Rom.*, V: « In quo omnes peccaverunt. » In quantum tamen largè accipitur pœnitentia pro quacumque detestatione rei præteritæ, potest dici pœnitentia de peccato originali, sicut loquitur Augustinus in lib. *De Pœnitentia* (vera et falsa), cap. 8, tom. IX.

ARTICLE III.

La forme du sacrement de pénitence consiste-t-elle dans ces paroles : Je vous absous?

Il paroît que la forme du sacrement de pénitence ne consiste pas dans ces paroles : *Je vous absous.* 1° C'est l'institution du Christ et l'usage de l'Eglise qui révèlent et fixent la forme des sacrements. Or on ne lit nulle part que Jésus-Christ ait institué la forme dont on nous parle, et nous ne la trouvons pas non plus dans la pratique générale de l'Eglise ; bien plus, dans certaines absolutions qui se donnent publiquement pendant les cérémonies religieuses (par exemple à prime, à complies et dans la cène du Seigneur), le prêtre ne se sert pas d'une formule indicative, en disant : *Je vous absous ;* mais il emploie des termes déprécatoires, ainsi conçus : *Que Dieu tout-puissant ait pitié de vous ;* ou bien : *Que Dieu tout-puissant vous accorde l'absolution et la rémission de vos péchés.* Donc la forme du sacrement de pénitence ne consiste pas dans ces paroles : *Je vous absous.*

2° Le pape saint Léon dit, *Ad theod.*, II, 89 : « On ne peut obtenir le pardon de Dieu sans les supplications du prêtre. » Or il s'agit, dans ce passage, du pardon que Dieu accorde à la pénitence. Donc la forme du sacrement de pénitence doit être déprécatoire.

3° Absoudre du péché, c'est la même chose que remettre le péché. Or Dieu seul remet le péché, puisque seul il purifie l'homme intérieurement ; c'est là ce qu'enseigne saint Augustin, *In Joann.*, IV, 1. Donc Dieu seul absout du péché ; donc le prêtre ne doit pas dire : *Je vous absous*, pas plus qu'il ne dit : *Je vous remets vos péchés.*

4° Comme le Seigneur donna à ses disciples le pouvoir d'absoudre les péchés, de même il leur a donné le pouvoir de guérir les malades et de chasser les démons, *Matth.*, X, 8, et *Luc*, IX, 1. Or quand les apôtres

---

ARTICULUS III.

Utrùm hæc sit forma hujus sacramenti : Ego te absolvo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd hæc non sit forma hujus sacramenti : *Ego te absolvo.* Formæ enim sacramentorum ex institutione Christi et usu Ecclesiæ habentur. Sed Christus non legitur hanc formam instituisse, neque etiam in communi usu habetur, quin imò in quibusdam absolutionibus, quæ in Ecclesia publicè fiunt (sicut in Prima et Completorio, et in Cœna Domini), absolvens non utitur oratione indicativâ, ut dicat : *Ego vos absolvo*, sed oratione deprecativâ, cùm dicit : *Misereatur vestri omnipotens Deus*, vel : *Absolutionem et remissionem tribuat vobis omnipotens Deus.* Ergo hæc non est forma hujus sacramenti : *Ego te absolvo.*

2. Præterea, Leo Papa dicit quòd « indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri. » Loquitur autem de indulgentia Dei, quæ præstatur pœnitentibus. Ergo forma hujus sacramenti debet esse per modum deprecationis.

3. Præterea, idem est absolvere à peccato, quod peccatum remittere. Sed solus Deus peccatum remittit, qui etiam solus interiùs hominem à peccato mundat, ut Augustinus dicit *super Joan.* Ergo videtur quòd solus Deus à peccato absolvat ; non ergo debet sacerdos dicere : *Ego te absolvo*, sicut non dicit : *Ego tibi peccata remitto.*

4. Præterea, sicut Dominus dedit potestatem discipulis absolvendi à peccatis, ita etiam dedit eis potestatem curandi infirmitates, et ut dæmonia ejicerent, et ut languores sanarent, ut habetur *Matth.*, X, et *Luc.*, IX. Sed sanando

guérissoient les malades, ils ne disoient pas : *Je vous guéris*, mais *que le Seigneur Jésus-Christ vous guérisse;* ce sont ces dernières paroles que saint Pierre adressa au paralytique, *Act.*, IX, 34. Donc les prêtres, exerçant le pouvoir donné par le Sauveur aux apôtres, ne doivent pas employer cette formule : *Je vous absous;* mais ils doivent dire : *Que Jésus-Christ vous donne l'absolution de vos péchés.*

5° Plusieurs de ceux qui emploient la formule *Je vous absous*, l'expliquent dans ce sens : *Je vous déclare absous.* Or cette déclaration, pour ne pas être téméraire, doit reposer sur une révélation divine; voilà pourquoi le Seigneur, avant de dire à Pierre, *Matth.*, XVI, 19 : « Tout ce que tu lieras sur la terre, etc., » lui adressa ces paroles, *ibid.*, 17 : « Tu es heureux, Simon, fils de Jean; car ni la chair ni le sang ne t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux. » Donc le prêtre, à moins d'une révélation divine, ne peut dire sans présomption : *Je vous absous*, alors même qu'il interpréteroit ces paroles dans le sens de *Je vous déclare absous.*

Mais de même que le Seigneur dit à ses disciples, *Matth.*, XXVIII, 19 : « Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit; » de même il leur dit, *ibid.*, XVI, 19 : « Tout ce que vous lierez sur la terre, etc. » Or le prêtre, appuyé sur l'autorité des paroles prononcées par Jésus-Christ même, dit : *Je vous baptise.* Donc il peut dire sur la même autorité, dans le sacrement de pénitence : *Je vous absous* (1).

(Conclusion. — Le sacrement de pénitence ne peut avoir de forme plus convenable que celle-ci : *Je vous absous;* car elle signifie parfaitement ce qui se fait dans le sacrement.)

(1) Le concile de Florence dit, *Decret. unionis :* « La forme du sacrement de pénitence sont les paroles de l'absolution, paroles que le prêtre prononce en disant : *Je vous absous,* » etc. Le concile de Trente, *sess.* XIV, chap. 3 : « Le saint concile enseigne que la forme du sacrement de pénitence se trouve dans ces paroles : *Je vous absous,* » etc.

---

infirmos, Apostoli non utebantur his verbis : *Ego te sano*, sed : *Sanet te Dominus Jesus Christus*, sicut Petrus dixit paralytico, ut habetur *Act.*, IX. Ergo videtur quòd sacerdotes habentes potestatem Apostolis à Christo traditam, non debeant uti hâc formâ verborum : *Ego te absolvo*, sed : *Absolutionem tribuat tibi Christus.*

5. Præterea, quidam hâc formâ utentes, sic etiam exponunt : *Ego te absolvo*, id est, *absolutum ostendo.* Sed nec hoc etiam sacerdos facere potest, nisi ei divinitus reveletur; unde, ut legitur *Matth.*, antequam Petro diceretur : « Quodcumque solveris super terram, etc., » dictum est ei : « Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui est in cœlis. » Ergo videtur quòd sacerdos cui non facta est revelatio, præsumptuosè dicat : *Ego te absolvo*, etiamsi exponatur, id est, *absolutum ostendo.*

Sed contra est, quòd sicut Dominus dixit discipulis, *Matth.*, ult. : « Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos, » ita dixit Petro, *Matth.*, XVI : « Quodcumque solveris super terram, etc. » Sed sacerdos auctoritate illorum verborum Christi fretus dicit : *Ego te baptizo.* Ergo eâdem auctoritate dicere debet in hoc sacramento : *Ego te absolvo.*

(Conclusio. — Nulla magis est conveniens sacramenti pœnitentiæ forma, quàm hæc verba : *Ego te absolvo*, cùm id aptissimè significent quod in sacramento agitur.)

En toute chose, la perfection, le parachèvement s'attribue à la forme. Or nous avons vu dans le premier article que le sacrement de pénitence est complété, parachevé par l'acte du prêtre : il faut donc que les actes du pénitent (ce qu'il fait et ce qu'il dit) soient la matière du sacrement, et que l'acte du prêtre en soit la forme. Et puisque les sacrements de la nouvelle loi produisent ce qu'ils signifient, la forme doit signifier ce que les sacrements produisent, dans d'exacts rapports avec la matière : ainsi la forme du baptême est : *Je vous baptise;* celle de la confirmation : *Je vous marque du signe de la croix et vous confirme avec le chrême du salut*, et cela parce que ces sacrements s'accomplissent et se parachèvent dans l'usage de la matière. Dans le sacrement d'eucharistie, qui consiste dans la consécration même de la matière, le ministre exprime la vérité de cette consécration par les mots : *Ceci est mon corps*. Le sacrement de pénitence, au contraire, ne consiste ni dans la consécration d'une matière, ni dans l'usage d'une matière sanctifiée, mais plutôt dans l'éloignement ou la destruction d'une matière, c'est-à-dire du péché, puisque le péché est la matière éloignée de ce divin mystère. Eh bien, cet éloignement, cette destruction, le prêtre l'exprime en disant : *Je vous absous;* car les péchés sont de certains liens, conformément à ces paroles, *Prov.*, V, 22 : « Le méchant se trouve pris dans ses iniquités et il est entouré par les liens de ses péchés (1). » On voit donc que la forme la plus convenable du sacrement de pénitence se trouve dans ces mots : *Je vous absous.*

Je réponds aux arguments : 1° La forme que nous admettons se prend des paroles mêmes que le Seigneur dit à Pierre, *ubi supra :* « Tout ce que vous lierez sur la terre, etc., » et c'est de cette forme que se sert

(1) *Absoudre* (de *ab* et de *solvere*) signifie *délier*. Si donc les péchés sont des liens qui retiennent l'ame captive, le prêtre doit dire : *Je vous absous*. D'ailleurs Jésus-Christ dit à Pierre, *Matth.*, XVI, 19 : « Tout ce que tu délieras sur la terre, sera délié aussi dans les

---

Respondeo dicendum, quòd in qualibet re perfectio attribuitur formæ. Dictum est autem suprà (art. 1, ad 2), quòd hoc sacramentum perficitur per ea quæ sunt ex parte sacerdotis : unde oportet quòd ea quæ sunt ex parte pœnitentis (sive sint verba sive facta), sint quædam materia hujus sacramenti, ea verò quæ sunt ex parte sacerdotis se habeant per modum formæ. Cùm autem sacramenta novæ legis efficiant quod figurant, ut suprà dictum est (qu. 60, art. 2, et qu. 62, art. 1 et 3), oportet quòd forma sacramenti significet id quod in sacramento agitur, proportionabiliter materiæ sacramenti : unde forma baptismi est : *Ego te baptizo*, et forma confirmationis est : *Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis*, eo quòd hujusmodi sacramenta perficiuntur in usu materiæ. In sacramento autem eucharistiæ, quod consistit in ipsa consecratione materiæ, exprimitur veritas consecrationis, cùm dicitur : *Hoc est corpus meum*. Hoc autem sacramentum (scilicet pœnitentiæ) non consistit in consecratione alicujus materiæ, nec in usu alicujus materiæ sanctificatæ, sed magis in remotione cujusdam materiæ, scilicet peccati, prout peccata dicuntur esse materia pœnitentiæ, ut ex suprà dictis patet (art. 2). Talis autem remotio significatur à sacerdote, cùm dicitur : *Ego te absolvo;* nam peccata sunt quædam vincula, secundùm illud *Proverb.*, V : « Iniquitates suæ capiunt impium, et funibus peccatorum suorum quisque constringitur. » Unde patet quòd hæc est convenientissima forma hujus sacramenti : *Ego te absolvo.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ista forma assumitur ex ipsis verbis Christi, quibus Petro dixit : « Quodcumque solveris super terram, etc., »

l'Eglise dans le sacrement de pénitence; mais les absolutions qui se donnent dans le culte public ne sont pas des formes sacramentelles, mais des prières qui doivent remettre les péchés véniels. Il ne suffiroit donc pas de dire, dans l'absolution sacramentelle : *Que Dieu tout-puissant ait pitié de vous,* ou *Que Dieu vous accorde l'absolution et la rémission de vos péchés;* car, par ces paroles, le prêtre n'exprimeroit pas l'accomplissement de l'absolution, mais il demanderoit qu'elle s'accomplît. Cependant on fait précéder l'absolution sacramentelle par ces prières, pour que les effets du sacrement ne soient pas entravés de la part du pénitent, qui doit fournir la matière par ses actes. Ces supplications n'ont lieu ni dans le baptême ni dans la confirmation (1).

2° Le mot de saint Léon doit s'entendre des prières qui précèdent l'absolution sacramentelle; elles ne défendent pas au prêtre de dire : *Je vous absous.*

3° Dieu seul absout du péché, seul il le remet par autorité; mais le prêtre fait l'un et l'autre par ministère, en ce sens que ses paroles agissent

cieux. » Donc les ministres de la réconciliation délient; donc ils doivent dire, encore une fois: *Je vous absous.*

(1) Dans le XVIIIe siècle, un docteur et un évêque de Paris prétendirent, l'un soutenant l'autre, que l'absolution peut se donner sous forme deprécatoire, et que les Grecs l'ont toujours donnée de cette manière. La proposition dogmatique est téméraire et fausse, le fait historique est incertain et controuvé.

Notre saint auteur combat l'absolution déprécatoire, *Opusc.*, XXII, 1; voici un de ses raisonnements : « Le Seigneur n'a pas dit aux apôtres : « Tout ce que vous prierez Dieu de délier sur la terre sera délié dans les cieux; » mais il leur a dit : « Tout ce que vous délierez sur la terre, etc.; » donc le prêtre ne prie pas de délier, mais il délie; donc il doit dire au pénitent : *Je vous absous.* Et quand saint Paul écrit, II *Cor.*, II, 10, qu'il a pardonné le péché, n'est-ce pas comme s'il disoit qu'il a affranchi le pécheur de son crime, qu'il l'a délié, qu'il l'a absous? » Après avoir défini que « la forme du sacrement de pénitence consiste dans ces paroles du prêtre : *Je vous absous,* » le concile de Trente dit, *sess.* XIV, chap. 3 : « Il est louable de joindre à ces paroles, d'après la coutume de l'Eglise, certaines prières qui n'appartiennent pas à l'essence de la forme, et qui dès lors ne sont pas nécessaires à l'administration du sacrement. »

Maintenant, un mot du fait. Les Pères grecs enveloppoient, comme le remarque Innocent I, *Epist.* III, les formes sacramentelles d'un silence respectueux; ils se contentoient de faire connoître au peuple chrétien les prières qui les accompagnoient; les deux docteurs de Paris peuvent donc avoir pris, dans leurs ouvrages, les prières accessoires pour la forme essentielle du sacrement. Il y a plus : nous voyons, par des documents positifs, que les Grecs donnoient l'absolution sous mode indicatif; Goar leur attribue dans son *Euchologue* la formule que

---

et tali formâ Ecclesia utitur in sacramentali absolutione; hujusmodi autem absolutiones in publico factæ non sunt sacramentales, sed sunt orationes quædam ordinatæ ad remissionem venialium peccatorum. Unde in sacramentali absolutione non sufficeret dicere : *Misereatur tui omnipotens Deus*, vel : *Absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus,* quia per hæc verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit ut fiat. Præmittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte pœnitentis; cujus actus materialiter quodammodo se habent in hoc sacramento, non autem in baptismo vel in confirmatione.

Ad secundum dicendum, quòd verbum Leonis est intelligendum quantum ad deprecationem quæ præmittitur absolutioni, non autem removet quin sacerdotes absolvant.

Ad tertium dicendum, quòd solus Deus per auctoritatem et à peccato absolvit, et peccatum remittit; sacerdotes tamen utrumque faciunt

comme instrument, par la vertu divine, dans le sacrement de pénitence comme dans tous les autres : car c'est la vertu divine qui opère intérieurement dans tous les signes des rits sacrés, que ces signes soient des choses ou qu'ils soient des paroles. Le Seigneur a exprimé les deux effets dont il s'agit, l'absolution et la rémission des péchés ; il a dit à Pierre, *Matth.*, XVI, 19 : « Tout ce que tu délieras sur la terre, etc.; » puis aux disciples, *Jean*, XX, 23 : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. » Cependant le prêtre dit plutôt : *Je vous absous*, que *je vous remets vos péchés*, parce que la première formule correspond mieux aux paroles que prononça le Seigneur en indiquant le pouvoir des clefs en vertu desquelles se donne l'absolution. Mais parce que le prêtre absout

voici : « Que Notre-Seigneur Jésus-Christ et Dieu, qui a donné à ses disciples le pouvoir de lier et de délier, vous pardonne vos péchés ; pour moi, son serviteur indigne, je vous absous de tous vos péchés (ἀπολύω σέ ἀπὸ παντῶν ἁμαρτῶν σοῦ). » Et celle-ci : « Que le Dieu miséricordieux, qui a pris pour nous une chair humaine et qui ôte les péchés du monde, ait pitié de vous; pour moi, je vous remets tous vos péchés. »

L'absolution donnée sous forme déprécatoire est certainement illicite; est-elle nulle? Ce qu'on vient de lire force de répondre affirmativement; quelques théologiens modernes se déclarent seuls pour la négative : Juenin, Vitasse, Vauroy, Tournely, Piette, etc.

L'usage de l'Eglise latine a consacré cette formule : *Je vous absous de vos péchés au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit; Ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* Comme le nominatif *ego* se trouve renfermé dans le verbe *absolvo*, on pourroit le retrancher sans détruire le sens, ni par conséquent le sacrement; mais la suppression de l'accusatif *te* produiroit ce double effet, parce qu'elle ôteroit l'indication du sujet sur lequel doit tomber l'action sainte. Le régime indirect *a peccatis tuis* est aussi contenu dans *absolvo*, puisqu'il est manifeste qu'on absout des péchés ; l'omission de ces mots n'invalideroit donc pas le rit sacré. Quelques théologiens pensent le contraire; mais notre saint auteur a montré suffisamment que cette opinion ne peut reposer sur des raisons solides. L'invocation *in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*, n'entre pas non plus essentiellement dans la forme sacramentelle; car Jésus-Christ n'a pas commandé d'absoudre, comme il a prescrit de baptiser, au nom des personnes adorables. Deux mots donc, deux mots seulement constituent fondamentalement la forme du divin mystère : *Te absolvo.* C'est là d'ailleurs ce qu'enseigne le Catéchisme du concile de Trente, *De Pœnit.*, 19. Voilà pour la validité du sacrement.

Quant à la licité, quelques théologiens modernes disent : Si le prêtre omettoit l'invocation *in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti*, il commettroit un péché véniel; puis l'omission des mots *a peccatis tuis* formeroit la matière d'un péché mortel, quand il n'y auroit ni mépris ni scandale ; car le premier retranchement pécheroit contre l'usage de l'Eglise, et le second pourroit invalider le sacrement. Ces décisions, du moins la dernière, nous paroissent trop sévères. Parlant des prières qui accompagnent la forme sacramentelle, et spécialement de l'invocation des personnes divines, notre saint auteur nous a dit : « Parce que ces prières n'ont pas été déterminées, comme celle du baptême, d'après les paroles de Jésus-Christ, elles sont laissées à la volonté du prêtre. » L'ange de l'Ecole auroit-il laissé au libre choix de l'homme, des choses dont l'omission formeroit un péché mortel?

---

per ministerium, in quantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina, sicut etiam in aliis sacramentis; nam virtus divina est, quæ interiùs operatur in omnibus sacramentalibus signis, sive sint res, sive verba, sicut ex suprà dictis patet (qu. 62, art. 4, et qu. 64, art. 1 et 2). Unde et Dominus expressit utrumque; nam *Matth.*, XVI, dixit Petro : « Quodcumque solveris super terram, etc., » et *Joan.*, XX, dixit discipulis : « Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. » Ideo tamen sacerdos potiùs dicit : *Ego te absolvo*, quàm *ego tibi peccata remitto;* quia hoc magis congruit verbis quæ Dominus dixit, virtutem clavium ostendens, per quas sacerdotes absolvunt. Quia tamen sa-

commé ministre, il est convenable qu'il ajoute quelque chose pour rappeler l'autorité de Dieu ; c'est pour cela qu'il dit : *Je vous absous au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit*, ou *par la vérité de la passion de Jésus-Christ*, ou bien encore *par l'autorité de Dieu*. Cependant parce que ces formules ne sont pas déterminées, comme celle du baptême, d'après les paroles de Jésus-Christ, on les laisse à la volonté du prêtre.

4° Les apôtres reçurent le pouvoir d'obtenir la guérison des malades par la prière, non de les guérir eux-mêmes; mais ils reçurent le pouvoir d'agir comme instruments ou comme ministres dans les sacrements. Ils avoient donc plus le droit d'exprimer leur action dans les formes sacramentelles que dans la guérison des maladies. Cependant ils n'employoient pas toujours, dans ce dernier cas, des termes déprécatoires; mais ils se servoient quelquefois de formules indicatives et impératives; c'est ainsi que Pierre dit au boiteux, *Actes*, III, 6 : « Ce que j'ai, je vous le donne; au nom de Jésus-Christ le Nazaréen, levez-vous et marchez. »

5° L'interprétation qui traduit *Je vous absous* par *Je vous déclare absous* renferme quelque chose de vrai, mais elle n'est pas complète. Non-seulement les divins mystères de la nouvelle alliance signifient certaines choses, mais encore ils produisent ce qu'ils signifient. Comme donc le prêtre déclare et montre, dans le baptême, le nouveau chrétien purifié par ses paroles et par ses actions, non-seulement d'une manière symbolique, mais effectivement; de même quand il dit : *Je vous absous*, il déclare le pécheur absous non-seulement en figure, mais dans la réalité. Cependant cette déclaration n'est pas téméraire, incertaine. De même que les autres sacrements produisent des effets certains par la vertu de la passion de Jésus-Christ (bien que ces effets puissent être empêchés par le sujet), ainsi le sacrement de pénitence agit avec une indéfectible effica-

---

cerdos sicut minister absolvit, convenienter apponitur aliquid quod pertineat ad primam auctoritatem Dei, scilicet ut dicatur : « Ego te absolvo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, » vel « per veritatem passionis Christi,» vel auctoritate Dei, sicut Dionysius exponit, III *Cal. hierarch.*, et cap. VII *Eccles. hierarch.* Quia tamen hoc non est determinatum ex verbis Christi sicut in baptismo, talis appositio relinquitur arbitrio sacerdotis.

Ad quartum dicendum, quòd apostolis non est data potestas ut ipsi sanarent infirmos, sed ut ad eorum orationem infirmi sanarentur; est autem eis collata potestas operandi instrumentaliter sive ministerialiter in sacramentis. Et ideo magis possunt in formis sacramentalibus exprimere actum suum, quàm in sanationibus infirmitatum; in quibus tamen non semper modo deprecativo utebantur, sed quandoque modo indicativo et imperativo : sicut *Act.*, III, legitur quòd Petrus dixit claudo : « Quod habeo, hoc tibi do : in nomine Jesu Christi Nazareni surge et ambula. »

Ad quintum dicendum, quòd ista expositio : *Ego te absolvo*, id est, *absolutum ostendo*, quantum ad aliquid quidem vera est, non tamen est perfecta. Sacramenta enim novæ legis non solùm significant, sed etiam faciunt quod significant : unde sicut sacerdos baptizando aliquem, ostendit hominem interiùs ablutum per verba et facta, et non solùm significativè, sed etiam effectivè, ita etiam cùm dicit : *Ego te absolvo*, ostendit hominem absolutum non solùm significativè, sed etiam effectivè. Nec tamen loquitur quasi de re incerta, quia sicut alia sacramenta novæ legis habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi (licèt possit impediri ex parte recipientis), ita etiam in hoc sacramento;

cité ; c'est pour cela que saint Augustin dit, *De adulter. conjugiis*, II, 9: « Après la purification de l'adultère, la réconciliation des époux n'est ni honteuse ni difficile, puisqu'il n'est pas douteux que la rémission des péchés ne s'opère par les clefs du royaume des cieux. » Le prêtre n'a donc pas besoin d'une révélation particulière faite à lui spécialement; mais il lui suffit d'avoir la révélation générale de la foi, par laquelle les péchés sont remis ; voilà pourquoi l'on dit que saint Pierre a reçu cette dernière révélation. Au reste, si l'on veut donner l'explication complète des paroles sacramentelles *Je vous absous*, il faut dire qu'elles signifient : *Je vous dispense le sacrement de l'absolution* (1).

ARTICLE IV.

L'imposition des mains est-elle nécessaire dans le sacrement de pénitence?

Il paroît que l'imposition des mains est nécessaire dans le sacrement de pénitence. 1° Nous lisons dans l'Evangile, *Marc*, XVI, 18 : « Ils im-

(1) Luther prétendoit que l'effroi de la conscience, c'est-à-dire la contrition remet les péchés, et que l'absolution les déclare remis. Cette proposition est hérétique.

Revêtu d'une autorité divine, le prêtre est juge dans le saint tribunal des ames; il porte des sentences qui obtiennent leur effet sur la terre et dans les cieux ; il absout et condamne, il remet et retient, il lie et délie réellement, efficacement. Comme le ministre du baptême dit : *Je vous baptise;* de même le ministre de la pénitence dit : *Je vous absous;* puis donc que *je vous baptise* ne signifie pas seulement : *Je vous déclare baptisé* ou *lavé*, de quel droit prétend-on que *je vous absous* veut dire uniquement : *Je vous déclare absous?* Et quand le Seigneur dit à ses apôtres : « Guérissez les malades, ressuscitez les morts, » voulut-il leur dire : « Déclarez les malades guéris, les morts ressuscités? » La parole de saint Pierre, III, 21 : « Le baptême vous sauve, » signifie-t-elle : « Le baptême vous déclare sauvés? » Et celle de saint Paul, *Ephes.*, V, 26 : « Jésus-Christ a purifié son Eglise par le baptême d'eau dans la parole, » veut-elle dire que Jésus Christ a déclaré son Eglise purifiée? De même que le divin Sauveur a dit à ses apôtres, *Marc.*, XVI, 16 : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé, » il leur a dit aussi : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez. » Si donc ces paroles du prêtre : *Je vous baptise*, opèrent ce qu'elles signifient, pareillement celles-ci : *Je vous absous*, produisent l'effet qu'elles expriment. Enfin le concile de Trente a porté ce décret, *sess.* XIV, can. 9 : « Si quelqu'un dit que l'absolution sacramentelle du prêtre n'est pas un acte judiciaire, mais une simple formalité ministérielle qui prononce et déclare que les péchés sont remis au pénitent....; qu'il soit anathème. »

L'absolution est donc un acte judiciaire, une sentence efficace : que signifie-t-elle? Nous l'avons vu dans notre saint auteur, elle signifie : Je vous dispense le sacrement de l'absolution, c'est-à-dire : Je vous confère le sacrement qui, par sa vertu, donne la grace et remet les péchés; ou bien, selon d'autres théologiens : Je vous confère, par mon pouvoir et par la vertu du sacrement, la grace qui remet les péchés.

---

unde Augustinus dicit in lib. *De adulterinis conjugiis* (lib. II, cap. 9) : « Non est turpis nec difficilis post patrata et purgata adulteria reconciliatio conjugii, ubi per claves regni cœlorum non dubitatur fieri remissio peccatorum. » Unde nec sacerdos indiget speciali revelatione sibi factâ, sed sufficit generalis revelatio fidei, per quam remittuntur peccata ; unde revelatio fidei dicitur Petro facta fuisse. Esset autem perfectior expositio : *Ego te absolvo*, id est, *sacramentum absolutionis tibi impendo.*

ARTICULUS IV.

Utrùm impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum. Dicitur enim *Marc.*, ult. : « Su-

poseront les mains sur les malades et ils seront guéris. » Or les malades spirituels, ce sont les pécheurs qui recouvrent la santé dans le sacrement de pénitence. Donc l'imposition des mains est nécessaire dans ce sacrement.

2° Le pécheur reçoit de nouveau, dans le sacrement de pénitence, le Saint-Esprit qu'il avoit perdu; voilà pourquoi le Prophète fait dire à l'homme pécheur, *Ps.* L, 14 : « Rendez-moi la joie de votre salut, et m'affermissez par l'Esprit de force. » Or l'Esprit saint est donné par l'imposition des mains; car nous lisons, *Act.*, VIII, 17 : « Ils imposoient les mains sur eux, et ils recevoient le Saint-Esprit; » et *Matth.*, XIX, 13 : « On lui présenta des petits enfants pour qu'il leur imposât les mains. » Donc on doit imposer les mains dans le sacrement de pénitence.

3° Les paroles du prêtre n'ont pas plus d'efficacité dans le sacrement de pénitence que dans les autres sacrements. Or, dans les autres sacrements, ce n'est point assez que le prêtre prononce les paroles sacrées, mais il doit produire certains actes; ainsi dans le baptême, en même temps qu'il dit : *Je vous baptise*, il opère l'ablution corporelle. Donc il ne suffit pas que le prêtre dise : *Je vous absous;* mais il faut qu'il déploie dans le même temps un acte sur le pénitent, en lui imposant les mains.

Mais le Seigneur ne mentionna d'aucune manière l'imposition des mains, ni quand il dit à Pierre, *Matth.*, XVI, 19 : « Tout ce que tu délieras sur la terre, etc.; » ni quand il dit à tous les apôtres ensemble, *Jean*, XX, 23 : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. » Donc l'imposition des mains n'est pas nécessaire dans le sacrement de pénitence.

(Conclusion. — Puisque le sacrement de pénitence a pour but d'opérer la rémission des péchés plutôt que de conférer un don suréminent de la grace, il n'exige pas, non plus que le baptême, l'imposition des mains.)

---

per ægros manus imponent, et benè habebunt. » Ægri autem spiritualiter sunt peccatores, qui recipiunt bonam habitudinem per hoc sacramentum. Ergo in hoc sacramento est manûs impositio facienda.

2. Præterea, in sacramento pœnitentiæ recuperat homo Spiritum sanctum amissum; unde ex persona pœnitentis dicitur in *Psal.* L : « Redde mihi lætitiam salutaris tui, et Spiritu principali confirma me. » Sed Spiritus sanctus datur per impositionem manuum; legitur enim *Act.*, VIII, quòd « Apostoli imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum; » et *Matth.*, XIX, dicitur quòd « oblati sunt Domino parvuli, ut eis manus imponeret. » Ergo in hoc sacramento est facienda manûs impositio.

3. Præterea, verba sacerdotis in hoc sacramento non sunt majoris efficaciæ quàm in aliis sacramentis. Sed in aliis sacramentis non sufficiunt verba ministri, nisi aliquem actum exerceat; sicut in baptismo simul cum hoc quod sacerdos dicit : *Ego te baptizo*, requiritur corporalis ablutio. Ergo etiam simul cum hoc quod sacerdos dicit : *Ego te absolvo*, oportet quòd aliquem actum exerceat circa pœnitentem, imponendo ei manus.

Sed contra est, quòd cùm Dominus dixit Petro : « Quodcumque solveris super terram, etc., » nullam mentionem de manûs impositione fecit; neque etiam cùm omnibus apostolis simul dixit : « Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. » Non ergo ad hoc sacramentum requiritur impositio manuum.

(Conclusio. — Cùm pœnitentiæ sacramentum ad culparum potiùs remissionem, quàm ad aliquam gratiæ excellentiam consequendam ordinetur, quemadmodum non ad baptismum, ita nec ad hoc sacramentum manuum impositio requiritur.)

L'imposition des mains se fait, dans les sacrements de l'Eglise, pour signifier un effet abondant de la grace; effet qui, sous un rapport, par une sorte de similitude, unit ceux qui le reçoivent aux ministres sacrés, qui doivent avoir l'abondance de la grace : voilà pourquoi l'on impose les mains dans le sacrement de confirmation qui donne la plénitude du Saint-Esprit, et dans le sacrement de l'ordre qui confère la suréminence du pouvoir dans les divins mystères; d'où l'Apôtre écrit, II *Tim.*, I, 5 « Rallume la grace de Dieu, qui est en toi par l'imposition des mains. » Or le sacrement de pénitence n'a pas pour but de conférer un don surexcellent de la grace, mais d'opérer la rémission des péchés : il n'exige donc pas l'imposition des mains, non plus que le baptême, qui cependant remet les péchés plus abondamment.

Il est vrai que le sacrement de pénitence est appelé quelquefois, dans les anciens auteurs, *l'imposition des mains :* ainsi saint Clément, parlant de la réconciliation du pécheur, dit, *Constitut. apostol.*, II, 18 : « Lorsque le chrétien répand des larmes dans l'imposition des mains, recevez-le plein de miséricorde et permettez qu'il reste dans l'église; » et *ibid.*, 41 : « Lorsque vous lui aurez imposé les mains, rétablissez-le dans les saints pâturages; » ainsi saint Cyprien, *De lapsis*, III, 4 : « Avant l'expiation des péchés, avant la confession des crimes, avant la purification de la conscience par le sacrifice et par la main du prêtre, ils croient donner une paix qu'ils vantent par de fausses paroles, etc.; » ainsi saint Augustin, *De baptismo*, III, 16 : « L'imposition des mains n'est pas comme le baptême, qui ne peut être répété, car elle n'est autre chose que la prière du prêtre sur le pécheur » (c'est-à-dire : le baptême ne peut être réitéré, mais on peut administrer plusieurs fois le sacrement de pénitence); ainsi saint Léon, *Epist.* XCII, 17 : Ceux qui ont fait

---

Respondeo dicendum, quòd impositio manuum in sacramentis Ecclesiæ fit ad designandum aliquem copiosum gratiæ effectum; quo illi quibus manus imponuntur, quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiæ esse debet. Et ideo manûs impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus sancti; et in sacramento ordinis, in quo confertur quædam excellentia potestatis in divinis mysteriis : unde et II *ad Timoth.*, I, dicitur : « Resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum. » Sacramentum autem pœnitentiæ non ordinatur ad consequendam aliquam excellentiam gratiæ, sed ad remotionem peccatorum : et ideo ad hoc sacramentum non requiritur manuum impositio, sicut etiam nec ad baptismum, in quo tamen fit plenior remissio peccatorum.

Licèt interdum sacramentum pœnitentiæ (publicæ vel privatæ) *manûs impositio* apud veteres appelletur, vel per manuum impositionem designetur; sic enim S. Clemens, lib. II. *Constitut. apostolic.* (cap. 18), de reconciliatione peccatoris agens : « Eum qui luxit (inquit), cùm ei manum imposueris, recipe ac permitte in Ecclesia esse; » ut et cap. 41 : « Cùm ei manus imposueris, in antiqua pascua restitue. » Sic Cyprianus, lib. *De Lapsis :* « Ante expiata delicta, ante exomologesim (id est confessionem) factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, pacem putant esse quam quidam verbis fallacibus venditant, etc. » Sic Augustinus, *De Baptismo, adversùs Donatistas* (lib. III, cap. 16) : « Manûs impositio (id est pœnitentia vel reconciliatio) non sicut baptismus repeti non potest; quid est enim aliud nisi oratio super hominem? » quasi dicat baptismum quidem iterari non posse, posse autem pœnitentiam vel reconciliationem

usage de viandes offertes aux idoles « sont purifiés par l'imposition des mains; » ainsi saint Optat de Milève, *Lib.* II : « Lorsque vous imposez les mains et remettez les péchés, etc.; » de même le concile de Carthage, IV, 76 : « Si vous croyez le pécheur en danger de mort prochaine, réconciliez-le par l'imposition des mains, etc.; » et celui d'Orange, III : « Qu'ils restent dans l'ordre des pénitents, afin qu'après avoir porté des fruits nécessaires de résipiscence, ils soient reçus à communion par l'imposition des mains qui réconcilie. » Mais il est facile d'expliquer cette dénomination de notre sacrement; ce qui lui a fait donner le jour, c'est une cérémonie purement extérieure, encore en usage dans l'Eglise, bien qu'elle n'appartienne pas à l'essence du divin mystère, qu'elle n'entre pas dans son idée fondamentale. C'est ainsi que Tertullien, *De pudicitia*, XIV, appelle l'eucharistie le *sacrement de la bénédiction*, et que les Grecs lui donnent souvent le nom d'*eulogie;* et cela parce que le prêtre, à l'exemple de Jésus-Christ, bénit le pain et le vin, bien que cette bénédiction n'entre pas comme partie essentielle dans la consécration ou dans l'administration du saint mystère (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'imposition des mains sur les malades n'étoit pas la forme d'un sacrement; mais elle avoit pour but d'obtenir un miracle, elle devoit guérir les infirmités corporelles par le contact de mains saintes. Ainsi l'Evangile dit du Seigneur, *Marc*, VI, 5, que « il guérit les malades en leur imposant les mains; et *Matth.*, VIII, 3, qu'il purifia le lépreux par l'attouchement de sa main.

2° Il n'est pas toujours nécessaire d'imposer les mains pour donner le Saint-Esprit, car le baptême le donne sans cette cérémonie; mais on doit faire l'imposition des mains lorsque l'Esprit saint est donné avec plénitude : c'est là ce qui a lieu dans la confirmation.

(1) Le dernier alinéa qu'on vient de lire ne se trouve ni dans les anciens manuscrits, ni

---

iterari. Sic S. Leo, *Epist.* XCII, cap. 17, eos qui escis immolatitiis usi sunt, « manûs impositione purgari » ait. Sic Optatus Milevitanus, lib. II : « Dum manus imponitis et delicta donatis, etc.; » ut et in concilio Carthaginensi IV, cap. 76 : « Si continuò creditur moriturus, reconcilietur per manûs impositionem, etc.; » et in Arausicano, cap. 3 : « Stent in ordine pœnitentium, ut ostensis necessariis pœnitentiæ fructibus, legitimam communionem cum reconciliatoria manûs impositione recipiant. » Sed à cæremonia tantùm exteriori quæ nunc etiam in usu est, sacramentum pœnitentiæ sic vocatur, non quòd ad ejus essentiam vel intrinsecam rationem cæremonia illa pertineat, sicut etiam sacramentum eucharistiæ Tertullianus, lib. *De Pudicitia*, cap. 14, « sacramentum benedictionis » vocat, et *eulogiam* eodem sensu Græci passim appellant, quia in eo conficiendo benedictio adhibetur exemplo Christi, quamvis ejus confectioni vel consecrationi essentialis non sit, etc.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa manuum impositio non est sacramentalis, sed ordinatur ad miracula perficienda, ut scilicet per contactum manûs hominis sanctificati, etiam corporalis infirmitas tollatur : sicut etiam legitur de Domino, *Marc.*, VI, quòd « infirmos manibus impositis curavit; » et *Matth.*, VIII, legitur quòd leprosum mundavit per contactum.

Ad secundum dicendum, quòd non quælibet acceptio Spiritus sancti requirit manûs impositionem, quia etiam in baptismo accipit homo Spiritum sanctum, nec tamen fit ibi manûs impositio; sed acceptio Spiritus sancti cum plenitudine requirit manûs impositionem, quod pertinet ad confirmationem.

3° Dans les sacrements qui s'accomplissent par l'usage d'une matiere, le ministre doit exercer un acte corporel sur le sujet du mystère divin : voilà ce qui se fait dans le baptême et dans la confirmation, et dans l'extrême-onction ; mais le sacrement de pénitence ne consiste pas dans l'usage d'une matière employée extérieurement, puisque les actes du pénitent la remplacent. Comme donc le prêtre accomplit le sacrement de l'eucharistie seulement par les paroles qu'il prononce sur la matière, de même il consomme le sacrement de l'absolution seulement par les paroles qu'il prononce sur le pénitent. Et si le prêtre devoit déployer un acte corporel, pourquoi n'emploieroit-il pas le signe de la croix, lequel se fait dans l'eucharistie, tout aussi bien que l'imposition des mains? Ce signe n'exprimeroit-il pas admirablement que les péchés sont remis par le sang répandu sur le Calvaire? Cependant le signe de la croix n'est pas nécessaire dans le sacrement de pénitence, non plus que dans celui d'eucharistie.

ARTICLE V.

Le sacrement de pénitence est-il de nécessité de salut?

Il paroît que le sacrement de pénitence n'est pas de nécessité de salut. 1° Commentant *Ps.* CXXV, 5 : « Ceux qui sèment dans les larmes, » saint Augustin dit : « Bannissez la tristesse, si vous avez la bonne volonté, qui fait fleurir la paix. » Or la tristesse appartient à la pénitence, conformément à cette parole, II *Cor.*, VII, 10 : « La tristesse qui est selon Dieu opère pour le salut une pénitence stable. » Donc la bonne volonté suffit, sans la pénitence, pour obtenir le salut.

2° Le Sage dit, *Prov.*, X, 12 : « La charité couvre tous les péchés; » et

dans toutes les éditions imprimées. On voit qu'il n'appartient pas essentiellement au corps de l'article, mais qu'il formeroit plutôt la réponse à une objection.

Ad tertium dicendum, quòd in sacramentis quæ perficiuntur in usu materiæ, minister habet aliquem actum corporalem exercere circa eum qui suscipit sacramentum, sicut in baptismo et confirmatione, et extrema unctione; sed hoc sacramentum non consistit in usu alicujus materiæ exteriùs appositæ, sed loco materiæ se habent ea quæ sunt ex parte pœnitentis. Unde sicut in eucharistia sacerdos solâ prolatione verborum super materiam perficit sacramentum, ita etiam sola verba sacerdotis absolventis super pœnitentem perficiant absolutionis sacramentum. Et si aliquis actus corporalis esset ex parte sacerdotis necessarius, non minùs competeret crucis signatio, quæ adhibetur in eucharistia, quàm manûs impositio, in signum quòd per sanguinem crucis Christi remittuntur peccata; et tamen non est de necessitate hujus sacramenti, sicut nec de necessitate eucharistiæ.

ARTICULUS V.

Utrùm hoc sacramentum sit de necessitate salutis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd hoc sacramentum non sit de necessitate salutis. Quia super illud *Psalm.* CXXV : « Qui seminant in lacrymis, etc., » dicit Glossa (ex Augustino) : « Noli esse tristis, si adsit tibi bona voluntas, unde metitur pax. » Sed tristitia est de ratione pœnitentiæ, secundùm illud II *Cor.*, VII : « Quæ secundùm Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur. » Ergo bona voluntas sine pœnitentia sufficit ad salutem.

2. Præterea, *Proverb.*, X : « Universa delicta operit charitas; » et infrà, XV : « Per mi

plus loin, XV, 27 : « On se purifie du péché par la miséricorde et par la foi. » Or le sacrement de pénitence a pour seul but d'effacer les péchés. Donc on peut obtenir le salut par la charité, par la foi et par la miséricorde sans le sacrement de pénitence.

3° Les sacrements de l'Eglise ont été institués par Jésus-Christ. Or nous voyons dans l'Evangile, *Jean*, VIII, 3 et suiv., que Jésus-Christ absout la femme adultère sans la pénitence. Donc la pénitence n'est pas de nécessité de salut.

Mais le Seigneur dit, *Luc*, XIII, 3 : « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous (1). »

(Conclusion. — Le sacrement de pénitence n'est pas, comme le baptême, absolument nécessaire pour le salut; il l'est hypothétiquement, pour ceux qui ont commis le péché.)

(1) Ecoutons le dernier des Pères : « Tel que seroit un ennemi implacable qui, nous ayant dépouillés de notre bien, nous attire de plus sur les bras un adversaire puissant auquel nous ne pouvons résister; tel et encore plus malfaisant est le péché à l'égard de l'homme. Puisque le péché, nous ayant fait perdre le bon usage de la raison, l'emploi légitime de la liberté, la pureté de la conscience, c'est-à-dire tout le bien, tout l'ornement de la créature raisonnable, pour mettre le comble à nos maux, il arme Dieu contre nous et nous rend ses ennemis déclarés, contraires à sa droiture, injurieux à sa sainteté, ingrats envers sa miséricorde, odieux à sa justice et par conséquent soumis à la loi de ses vengeances. De là nous pouvons comprendre de quelle manière Dieu est animé, si je puis parler de la sorte, envers les pécheurs impénitents; et je vous dirai en un mot, car je ne veux point m'étendre à prouver des vérités manifestes, qu'autant qu'il est Saint, qu'autant qu'il est Juste, autant leur est-il contraire, de sorte qu'il a contre eux un aversion infinie.

» Les pécheurs n'entendent pas cette vérité, pendant qu'à l'ombre de leur bonne fortune et à la faveur des longs délais que Dieu leur accorde, ils s'endorment à leur aise, ils s'imaginent que Dieu dort aussi, ils pensent qu'il ne songe non plus à les châtier qu'ils ne songent à se convertir; et comme ils oublient ses jugements, ils disent dans leur cœur, *Ps.* IX, 34 : « Dieu m'a oublié et ne prend pas garde à mes crimes. » Et au contraire ils doivent savoir que la justice divine, qui semble dormir et oublier les pécheurs, leur répugnant pour ainsi dire de tout elle-même, est toujours en arme contre eux, est toujours prête à donner le coup par lequel ils périront sans ressource : « Je vois une verge qui veille, » *Jér.*, I, 2.

» Dieu ne règne sur les hommes qu'en deux manières : il règne sur les pécheurs convertis, parce qu'ils se soumettent à lui volontairement; il règne sur les pécheurs condamnés, parce qu'il se les assujettit malgré eux. Là est un règne de paix et de grace, ici un règne de vigueur et de justice; mais partout un règne souverain de Dieu, parce que là on pratique ce que Dieu commande, ici l'on souffre le supplice que Dieu impose; Dieu reçoit les hommages de ceux-là, il fait justice des autres. Pécheurs, que Dieu appelle à la pénitence et qui résistez à sa voix, vous êtes entre les deux : ni vous ne faites, ni vous n'endurez ce que Dieu veut; vous méprisez la loi, et vous n'éprouvez pas la peine; vous rejetez l'attrait, et vous n'êtes point accablés par la colère. Vous bravez jusqu'à la bonté qui vous attire, jusqu'à la bonté qui vous attend : vous vivez maîtres absolus de vos volontés, indépendants de Dieu, sans

---

sericordiam et fidem purgantur peccata. » Sed hoc sacramentum non est nisi ad purgandum peccata. Ergo habendo charitatem, et fidem et misericordiam, potest quisque salutem consequi, etiam sine pœnitentiæ sacramento.

3. Præterea, sacramenta Ecclesiæ initium habent ab institutione Christi. Sed, sicut legitur *Joan.*, VIII, Christus mulierem adulteram absolvit absque pœnitentia. Ergo videtur quod pœnitentia non sit de necessitate salutis.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Luc.*, VIII : « Si pœnitentiam non habueritis, omnes simul peribitis. »

(Conclusio. — Non est pœnitentiæ sacramentum absolutè ad salutem necessarium, ut baptismus, sed iis tantùm qui peccati rei sunt.)

Il y a deux sortes de nécessité pour le salut : l'une absolue, l'autre hypothétique. Une chose est de nécessité absolue pour le salut quand personne ne peut se sauver sans elle : ainsi la grace du Sauveur et le sacrement de baptême qui fait renaître en Jésus-Christ ; mais le sacrement de pénitence est de nécessité hypothétique, en ce sens qu'il est impossible, non pas à tous, mais à l'homme enchaîné par le péché, de parvenir au bonheur éternel sans ce rit divin. En effet il est écrit, d'une part, II *Par.*, XXXV, 7 : « Seigneur, Dieu des justes, vous n'avez pas établi la pénitence pour les justes, pour Abraham, Isaac et Jacob, ni pour ceux qui n'ont pas péché contre vous. » Mais nous lisons d'une autre part, *Jacq.*, I, 15 : « Le péché, quand il a été consommé, engendre la mort : » il est donc nécessaire pour le salut du pécheur, qu'il obtienne la rémission de ses péchés. Or il ne peut obtenir cette grace sans le sacrement de pénitence ; sacrement dans lequel la vertu de la passion opère par l'absolution du prêtre avec l'œuvre du pénitent ; car l'homme doit coopérer à la grace dans la destruction du péché : « Celui qui vous a créé sans vous, dit saint Augustin, *in Joan.*, LXXII, 15, ne vous justifiera pas sans vous. » On voit donc que le sacrement de pénitence est nécessaire au salut après le péché, de même que la médication corporelle est nécessaire après qu'on est tombé dans une maladie dangereuse.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle, dans l'objection, de la bonne volonté qui n'a pas été suspendue par le péché ; car cette vo-

rien ménager de votre part, sans rien souffrir de la sienne ; et il ne régne sur vous ni par votre obéissance volontaire, ni par votre sujétion forcée. C'est un état violent ; je vous le dis, chrétiens, il ne peut pas subsister longtemps.... Dieu est pressé de régner sur vous. S'il ne régne par sa bonté, bientôt, et plus tôt que vous ne pensez, il voudra régner par sa justice. Car à lui appartient l'empire, et il se doit à lui-même et à sa propre grandeur d'établir promptement son régne. C'est pourquoi saint Jean-Baptiste crie dans le désert, et non-seulement les rivages et les montagnes voisines, mais même tout l'univers retentit de cette voix : Faites pénitence, faites pénitence, riches et pauvres, grands et petits, princes et sujets ; que chacun se retire de ses mauvaises voies, « car le royaume de Dieu approche. » (Bossuet, *sur la nécessité de la pénitence.*)

Respondeo dicendum, quòd aliquid est necessarium ad salutem dupliciter : uno modo absolutè, alio modo ex suppositione. Absolutè quidem necessarium est ad salutem illud sine quo nullus salutem consequi potest, sicut gratia Christi et sacramentum baptismi, per quod aliquis in Christo renascitur. Ex suppositione autem est necessarium sacramentum pœnitentiæ, quod quidem est necessarium, non omnibus, sed peccato subjacentibus. Dicitur enim II *Paralipp.*, ult. (in oratione Manassè) : « Tu, Domine Deus justorum, non posuisti pœnitentiam justis, Abraham, Isaac et Jacob, et iis qui tibi non peccaverunt. » Peccatum autem « cùm consummatum fuerit, generat mortem, » ut dicitur *Jac.*, I. Et ideo necessarium est ad salutem peccatoris, quòd peccatum removeatur ab eo : quod quidem non potest fieri sine pœnitentiæ sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi, per absolutionem sacerdotis simul cum opere pœnitentis, qui cooperatur gratiæ ad destructionem peccati ; sicut enim dicit Augustinus *super Joan.* (Tract. LXXII. *De serm.* 15, *De verbis Apostoli*, cap. XI) : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Unde patet quòd sacramentum pœnitentiæ est necessarium ad salutem post peccatum, sicut medicatio corporalis, postquam homo in morbum periculosum inciderit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa videtur esse intelligenda de eo cui adest bona voluntas sine interpolatione, quæ fit per pecca-

onté ôte la cause de la tristesse. Mais quand la bonne volonté a été détruite par la prévarication, elle ne peut être rétablie sans la tristesse, qui s'afflige du péché passé, et cette tristesse appartient à la pénitence.

2° Lorsque l'homme est tombé dans le péché, il ne peut en sortir sans la pénitence ni par la charité, ni par la foi, ni par la miséricorde. En effet la charité, l'amour veut que l'on déplore et qu'on s'efforce de réparer l'injure faite à son ami ; la foi veut que le pécheur cherche à recouvrer la justice par la vertu de la passion, qui opère dans les sacrements de l'Eglise ; enfin la justice bien ordonnée veut que l'homme vienne au secours de lui-même, en détruisant par la pénitence la misère dans laquelle il est tombé par le péché. C'est ce que montrent ces deux passages, *Prov.*, XIV, 34 : « Le péché rend les peuples misérables; » et *Eccl.*, XXX, 24 : « Ayez pitié de votre ame en vous rendant agréable à Dieu. »

3° Le Seigneur exerça le pouvoir souverain qu'il posséda seul, quand il produisit dans la femme adultère l'effet du sacrement de pénitence sans le rit extérieur du sacrement; toutefois il ne remit pas ses péchés sans la pénitence intérieure, qu'il fit naître dans son ame par la grace.

ARTICLE VI.

La pénitence est-elle la seconde planche de salut après le naufrage?

Il paroît que la pénitence n'est pas la seconde planche de salut après le naufrage. 1° Commentant *Is.*, III, 9 : « Ils ont publié hautement leurs péchés comme Sodome, » saint Jérôme dit : « La seconde planche de salut après le naufrage, c'est de cacher ses péchés. » Or la pénitence ne cache pas les péchés, tant s'en faut qu'elle les révèle. Donc la pénitence n'est pas la seconde planche de salut.

---

tum; talis enim non habet tristitiæ causam. Sed ex quo bona voluntas tollitur per peccatum, non potest restitui sine tristitia, qua quis dolet de peccato præterito; quod pertinet ad pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quòd ex quo aliquis peccatum incurrit, charitas, fides, misericordia non liberant hominem à peccato sine pœnitentia. Requirit enim charitas quòd homo doleat de offensa in amicum commissa, et quòd amico homo studeat satisfacere; requirit etiam ipsa fides ut per virtutem passionis Christi, quæ in sacramentis Ecclesiæ operatur, quærat justificari à peccatis; requirit etiam et ipsa misericordia ordinata, ut homo subveniat pœnitendo suæ miseriæ quam per peccatum incurrit, secundùm illud *Proverb.*, XIV : « Miseros facit populos peccatum. » Unde *Eccles.* dicitur : « Miserere animæ tuæ, placens Deo. »

Ad tertium dicendum, quod ad potestatem excellentiæ quam solus Christus habuit, ut suprà dictum est (qu. 64, art. 3), pertinuit quòd Christus effectum sacramenti pœnitentiæ, qui est remissio peccatorum, contulit mulieri adulteræ sine exterioris pœnitentiæ sacramento, licèt non sine interiori pœnitentia, quam ipse in ea per gratiam est operatus.

ARTICULUS VI.

Utrùm pœnitentia sit secunda tabula post naufragium.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd pœnitentia non sit secunda tabula post naufragium. Quia super illud *Isai.*, II : « Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, » dicit Glossa (ex Hieronymo) : « Secunda tabula post naufragium est peccata abscondere. » Pœnitentia autem non abscondit peccata, sed magis ea revelat. Ergo pœnitentia non est secunda tabula.

2° Le fondement ne tient pas le second rang dans l'édifice, mais le premier. Or la pénitence est le fondement de l'édifice spirituel, selon cette parole de saint Paul, *Hébr.*, VI, 1 : « Passons à ce qui est le plus parfait, sans de nouveau poser le fondement de la pénitence des œuvres mortes ; » voilà pourquoi la pénitence précède le baptême même, comme saint Pierre nous le fait comprendre, *Actes*, II, 39 : « Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ. » Donc la pénitence ne doit pas être appelée la seconde planche de salut.

3° Tous les sacrements sont de certaines planches, c'est-à-dire des remèdes contre le péché. Or la pénitence ne tient pas, comme nous l'avons vu plus haut, la deuxième place parmi les sacrements, mais la quatrième. Donc on ne doit pas dire que la pénitence est la seconde planche de salut.

Mais saint Jérôme, commentant le passage indiqué plus haut, d'Isaïe, dit que « la pénitence est la seconde planche après le naufrage (1). »

(Conclusion. — Comme le sacrement de pénitence n'est nécessaire que dans la supposition du péché, il est pour ainsi dire la seconde planche après le naufrage.)

Ce qui est par soi va naturellement avant ce qui est par accident : ainsi la substance précède le mode. Or certains sacrements sont ordonnés par eux-mêmes au salut de l'homme : tel est le baptême, qui produit la génération spirituelle ; telle la confirmation, qui donne l'accroissement spirituel ; telle aussi l'eucharistie, qui présente la nourriture spirituelle. Mais la pénitence est ordonnée au salut comme par accident, hypothétiquement, dans la supposition du péché : car si l'homme ne péchoit pas actuellement, il n'auroit pas besoin de la pénitence ; mais il auroit tou-

(1) D'autres Pères emploient aussi la même expression : Tertullien, *De Pœnit.*, I, 4 ; saint Ambroise, *ad Virg. lapsam*, VIII ; de même Pacien, *ad Symphorianum*. Et le concile de Trente dit, *sess.* XIV, *can.* 2 : « Si quelqu'un, confondant les sacrements, dit que le baptême est la pénitence, comme si ces deux sacrements n'étoient pas distincts et qu'on ne pût appeler la pénitence la seconde planche de salut après le naufrage, qu'il soit anathème. »

---

2. Præterea, fundamentum in ædificio non tenet secundum, sed primum locum. Pœnitentia autem in spirituali ædificio est fundamentum, secundùm illud *Hebr.*, VI : « Non rursus jacientes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis ; » unde et præcedit ipsum baptismum, secundùm illud *Act.*, II : « Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrûm. » Ergo pœnitentia non debet dici secunda tabula.

3. Præterea, omnia sacramenta sunt quædam tabulæ, id est remedia contra peccatum. Sed pœnitentia non tenet secundum locum inter sacramenta, sed magis quartum, ut ex suprà dictis patet (qu. 65, art. 1 et 2). Ergo pœnitentia non debet dici secunda tabula post naufragium.

Sed contra est, quod Hieronymus (in *Isai.*, III, ut jam suprà), dicit quòd « secunda tabula post naufragium est pœnitentia. »

(Conclusio. — Pœnitentiæ sacramentum, cùm non nisi ex suppositione peccati necessarium sit, est quasi secunda post naufragium tabula.)

Respondeo dicendum, quòd id quod est per se, naturaliter prius est eo quod est per accidens, sicut et substantia prior est accidente. Sacramenta autem quædam per se ordinantur ad salutem hominis, sicut baptismus, qui est spiritualis generatio, et confirmatio, quæ est spirituale augmentum, et eucharistia, quæ est spirituale nutrimentum. Pœnitentia autem ordinatur ad salutem hominis quasi per accidens, et supposito quodam, scilicet ex suppositione peccati ; nisi enim homo peccaret actualiter,

jours besoin du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie : ainsi, dans l'ordre physique, il n'auroit que faire des remèdes, s'il ne devenoit pas malade; mais la génération, l'accroissement et la nourriture seroient toujours nécessaires à la vie. La pénitence tient donc le second rang dans la vie spirituelle, qui est donnée et conservée par les trois premiers sacrements; c'est pour cela qu'on l'appelle figurément *la seconde planche après le naufrage*. Car de même que le premier moyen de salut pour ceux qui traversent la mer est de conserver leur navire, et le second de s'attacher à une planche quand il est brisé; de même, sur la mer orageuse de ce monde, le premier remède est de conserver la vie spirituelle, et le second de la recouvrer par la pénitence quand on l'a perdue par le péché.

Je réponds aux arguments : 1° On peut cacher ses péchés dans deux circonstances. D'abord en les commettant : or il est plus grave de pécher publiquement que de pécher en secret, soit parce que le pécheur public montre plus de mépris, soit parce qu'il scandalise le prochain. C'est donc une sorte de remède dans le péché que de pécher secrètement; voilà pourquoi saint Jérôme dit que « la seconde planche après le naufrage est de cacher ses péchés, » non pas que le péché soit effacé par le secret comme par la pénitence, mais parce qu'il en est moins grave. Ensuite on peut cacher le péché dans la confession : or ce secret, cette dissimulation va directement contre la pénitence; il n'est donc pas une seconde planche de salut, mais plutôt le contraire; car le Sage dit, *Prov.*, XXVIII, 13 : « Celui qui cache ses crimes ne réussira point. »

2° La pénitence n'est pas le fondement du premier édifice spirituel que l'homme établit après la régénération; mais elle est le fondement du second édifice que l'homme élève en réparant celui-là; réparation qu'il ac-

---

pœnitentiâ non indigeret; indigeret tamen baptismo, et confirmatione et eucharistiâ : sicut et in vita corporali non indigeret homo medicatione, nisi infirmaretur; indigeret autem homo per se ad vitam generatione, augmento et nutrimento. Et ideo pœnitentia tenet secundum locum respectu status integritatis, qui conferitur et conservatur per sacramenta prædicta; unde et metaphoricè dicitur *secunda tabula post naufragium*. Nam sicut primum remedium mare transeuntibus est ut conserventur in navi integra, secundum autem remedium est post navem fractam, ut quis tabulæ adhæreat; ita etiam primum remedium in mari hujus vitæ est quòd homo integritatem servet, secundum autem remedium est, si per peccatum integritatem perdiderit, quòd per pœnitentiam redeat.

Ad primum ergo dicendum, quòd abscondere peccata contingit dupliciter. Uno modo, dum ipsa peccata fiunt; est autem pejus peccare publicè quàm occultè, tum quia peccator publicus videtur ex majori contemptu peccare, tum etiam quia peccat cum scandalo aliorum. Et ideo quoddam remedium est in peccatis, quòd aliquis in occulto peccet; et secundum hoc dicit Glossa quòd « secunda tabula post naufragium est peccata abscondere, » non quòd per hoc tollatur peccatum sicut per pœnitentiam, sed quia per hoc peccatum fit minus. Alio modo aliquis abscondit peccatum priùs factum, per negligentiam confessionis, et hoc contrariatur pœnitentiæ : et sic abscondere peccatum non est secunda tabula, sed magis contrarium tabulæ; dicitur enim *Prov.*, XXVIII : « Qui abscondit scelera sua, non dirigetur. »

Ad secundum dicendum, quòd pœnitentia non potest dici fundamentum spiritualis ædificii simpliciter, id est in prima ædificatione, sed est fundamentum in secunda reædificatione, quæ fit per destructionem peccati; nam primò

complit par l'expiation du péché, car le pécheur ne peut édifier que par la pénitence. D'ailleurs saint Paul parle, dans le texte objecté, du fondement de la doctrine spirituelle; puis la pénitence qui précède le baptême n'est pas la pénitence sacramentelle.

3° Les trois premiers sacrements se rapportent au vaisseau conservé, c'est-à-dire à la vie spirituelle; et c'est à l'égard de ces trois sacrements que la pénitence est dite *la seconde planche de salut.*

ARTICLE VII.

Le sacrement de pénitence a-t-il été convenablement institué dans la nouvelle loi?

Il paroît que le sacrement de pénitence n'a pas été convenablement institué dans la nouvelle loi. 1° Ce qui est de droit naturel n'a pas besoin d'institution positive. Or il est de droit naturel de se repentir du mal qu'on a fait, car on ne peut aimer le bien sans détester son contraire. Donc il n'étoit pas convenable d'instituer le sacrement de pénitence dans la nouvelle loi.

2° Ce qui existoit sous l'ancienne loi ne devoit pas être institué dans la nouvelle. Or la pénitence existoit sous l'ancienne loi; c'est de là que le Seigneur adressoit ces plaintes aux Hébreux, *Jér.*, VIII, 6 : « Il n'y en a pas un qui fasse pénitence de son péché en disant : Qu'ai-je fait? » Donc la pénitence ne devoit pas être établie dans la loi nouvelle.

3° La pénitence vient après le baptême, puisqu'elle est la seconde planche de salut. Or il paroît que le Seigneur a institué la pénitence avant le baptême; car l'Evangile rapporte qu'il dit au commencement de sa prédication, *Matth.*, IV, 17 : « Faites pénitence, parce que le royaume des cieux approche. » Donc le sacrement de pénitence n'a pas été convenablement institué dans la nouvelle loi.

---

redeuntibus ad Deum occurrit pœnitentia. Apostolus tamen ibi loquitur de fundamento spiritualis doctrinæ; pœnitentia autem, quæ baptismum præcedit, non est pœnitentiæ sacramentum.

Ad tertium dicendum, quòd tria præcedentia sacramenta pertinent ad navem integram, id est ad statum integritatis, respectu cujus pœnitentia dicitur *secunda tabula.*

ARTICULUS VII.

Utrùm hoc sacramentum fuerit convenienter in nova lege institutum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd hoc sacramentum non fuerit convenienter institutum in nova lege. Ea enim quæ sunt de jure naturali, institutione non indigent. Sed pœnitere de malis quæ quis gessit, est de jure naturali; non enim potest aliquis bonum diligere, quin de contrario doleat. Ergo pœnitentia non fuit convenienter instituta in nova lege.

2. Præterea, illud quod fuit in veteri lege, instituendum non fuit in nova. Sed etiam in veteri lege fuit pœnitentia; unde et Dominus conqueritur, *Jerem.*, XXVIII, dicens : « Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo dicens : Quid feci? » Ergo pœnitentia non debuit institui in nova lege.

3. Præterea, pœnitentia consequenter se habet ad baptismum, cùm sit *secunda tabula*, ut suprà dictum est (art. 6). Sed pœnitentia videtur à Domino instituta ante baptismum; nam in principio prædicationis suæ legitur Dominus dixisse, *Matth.*, IV : « Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cœlorum. » Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

4° Les sacrements de la loi nouvelle doivent avoir été institués par Jésus-Christ, qui opère par sa vertu dans ses rits divins. Or il paroît que Jésus-Christ n'a pas institué le sacrement de pénitence, puisqu'il n'en a pas fait usage comme des autres sacrements qu'il a établis lui-même. Donc le sacrement de pénitence n'a pas été convenablement institué dans la loi nouvelle.

Mais l'Evangile dit, *Luc*, XXIV, 46 et 47 : « Il falloit que le Christ souffrît et qu'il ressuscitât d'entre les morts le troisième jour, et que la pénitence et la rémission des péchés fussent prêchées en son nom à toutes les nations. »

(Conclusion. — Le sacrement de pénitence a été convenablement institué dans la loi nouvelle.)

Dans le mystère de la réconciliation, nous l'avons vu, l'acte du pénitent forme la matière; puis l'acte du prêtre, qui agit comme ministre de Jésus-Christ, constitue la forme et complète le rit sacré. Or dans les autres sacrements aussi, la matière préexiste, ou par le fait de la nature comme l'eau, ou par l'œuvre de l'art comme le pain; mais que telle ou telle matière soit employée pour tel ou tel sacrement, cela ne peut être déterminé que par une institution positive; puis la forme dépend entièrement de l'institution de Jésus-Christ, dont la passion produit la vertu des sacrements. Ainsi la matière du sacrement de pénitence préexiste par le fait de la nature (car la raison naturelle porte l'homme à se repentir du mal qu'il a fait); mais qu'on doive faire pénitence de telle ou telle manière, l'institution divine peut seule fixer ce point. Aussi le Seigneur, dans le commencement de sa prédication, commandoit-il aux hommes, non-seulement de se repentir, mais encore de faire pénitence, indiquant les actes nécessaires au sacrement. Puis il détermina l'office du ministre en disant à Pierre, *Matth.*, XVI, 19 : « Je vous donnerai les clefs du royaume

---

4. Præterea, sacramenta novæ legis institutionem habent à Christo, ex cujus virtute operantur, ut suprà dictum est (qu. 62, art. 5, et qu. 64, art. 1). Sed Christus non videtur instituisse hoc sacramentum, cùm ipse non sit usus eo sicut aliis sacramentis quæ ipse instituit. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

Sed contra est, quod dicit Dominus, *Luc.*, ult. : « Oportebat Christum pati, et resurgere à mortuis die tertiâ, et prædicari in nomine ejus pœnitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes. »

(Conclusio. — Pœnitentiæ sacramentum in nova lege convenienter institutum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3), in hoc sacramento actus pœnitentis se habet sicut materia; id autem quod est ex parte sacerdotis, qui operatur ut minister Christi, se habet ut formale et completivum sacramenti. Materia verò etiam in aliis sacramentis, præexistit à natura ut aqua, vel ab arte ut panis; sed quòd talis materia ad sacramentum assumatur, institutione indiget hoc determinante. Sed forma sacramenti et virtus ipsius totaliter est ex institutione Christi, ex cujus passione procedit virtus sacramentorum. Sic ergo hujus sacramenti materia præexistit à natura (ex naturali enim ratione homo movetur ad pœnitendum de malis quæ fecit); sed quòd hoc vel illo modo homo pœnitentiam agat, est ex institutione divina. Unde et Dominus in principio prædicationis suæ, indixit hominibus ut non solùm pœniterent, sed etiam pœnitentiam agerent, significans determinatos modos actuum qui requiruntur ad hoc sacramentum. Sed id quod pertinet ad officium ministrorum, determinavit, *Matth.*, XVI, ubi dixit Petro :

des cieux, etc. » Puis l'efficacité du sacrement, de même que la source de cette efficacité, il la fit connoître après être sorti du tombeau, lorsqu'il dit, *Luc*, XXIV, 47 : « Il falloit que la pénitence et la rémission des péchés fussent prêchées en son nom à toutes les nations. » Immédiatement avant ces paroles, le divin Sauveur avoit parlé de sa passion et de sa résurrection, car c'est la vertu du nom de Jésus mort et ressuscité, qui donne au mystère de la réconciliation le pouvoir de remettre les péchés. On voit donc que le sacrement de pénitence a été convenablement institué dans la loi nouvelle (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il est de droit naturel que l'homme se repente du mal qu'il a fait, c'est-à-dire qu'il en conçoive la douleur, qu'il cherche un remède à cette douleur dans certains actes et qu'il en donne quelque signe : aussi les habitants de Ninive firent-ils ces trois choses, comme nous le voyons, *Jon.*, III, et suiv.; à la vérité, ils ajoutèrent une quatrième chose à celles-là par la foi que leur inspira la prédication du prophète, ils firent pénitence avec l'espoir d'obtenir leur pardon du Seigneur ; car ils dirent, *ibid.*, IX : « Qui sait si Dieu ne se retournera point vers nous pour nous pardonner, s'il n'apaisera point sa colère et sa fureur, et s'il ne changera point l'arrêt qu'il a donné pour nous perdre (2) ? »

(1) Le concile de Trente dit, *sess.* XIV, ch. 1 : « Notre-Seigneur a principalement institué le sacrement de pénitence, lorsqu'étant ressuscité des morts, il souffla sur ses disciples en disant : Recevez le Saint-Esprit; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. »

Le saint concile dit que le sacrement de pénitence a été principalement institué dans la circonstance qu'il signale; pourquoi ce mot : *Principalement?* Parce que l'institution du divin mystère a été promise, pour ainsi dire préparée par cette parole, *Matth.*, XVI, 19 : « Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux; et tout ce que vous lierez sur la terre, » etc.

Le Seigneur a déterminé les actes du pénitent et par cela même la matière du sacrement, lorsqu'il dit, *Matth.*, IV, 17 : « Faites pénitence, car le royaume des cieux approche. » Il a fixé l'acte du prêtre et la forme par conséquent, lorsqu'il dit, *Matth.*, XVI, 19 : « Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux; et tout ce que vous délierez sur la terre, » etc. Il a principalement établi le sacrement, lorsqu'il dit, *Jean*, XX, 23 : « Recevez le Saint-Esprit; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, » etc. Enfin il a fait connoître la vertu du sacrement et l'origine de cette vertu, lorsqu'il dit, *Luc*, XXIV, 46 et 47 : « Il falloit que le Christ souffrît, et qu'il ressuscitât d'entre les morts le troisième jour, et que la pénitence et la rémission des péchés fussent prêchées en son nom à toutes les nations. »

(2) Jonas dit, *Ubi supra* : « Dans quarante jours Ninive sera détruite. Les Ninivites crurent

---

« Tibi dabo claves regni cœlorum, etc. » Efficaciam autem hujus sacramenti et originem virtutis ejus manifestavit post resurrectionem, *Luc.*, ult., ubi dixit quòd « oportet prædicari in nomine ejus pœnitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes, » præmisso de passione et resurrectione ; ex virtute enim nominis Jesu Christi patientis et resurgentis hoc sacramentum efficaciam habet in remissionem peccatorum. Et sic patet convenienter hoc sacramentum in nova lege institutum fuisse.

Ad primum ergo dicendum, quòd de jure naturali est, quòd aliquis pœniteat de malis quæ fecit, quantum ad hoc quòd doleat ea fecisse, et doloris remedium quærat per aliquem modum, et quòd etiam aliqua signa doloris ostendat, sicut et Ninivitæ fecerunt, ut *Jonæ*, III, legitur : in quibus tamen aliquid fuit adjunctum fidei quam conceperant ex prædicatione Jonæ, ut scilicet hoc agerent sub spe veniæ consequendæ à Deo, secundùm illud quod ibi legitur : « Quis scit si convertatur et ignoscat Deus, et revertatur à furore iræ suæ, et non

Mais comme les autres choses qui sont de droit naturel ont été déterminées par l'institution de la loi divine, ainsi la pénitence a reçu des déterminations particulières.

2° Les choses de droit naturel ont été déterminées diversement dans les deux lois divines, suivant que l'exigeoit l'imperfection de l'ancienne loi et la perfection de la loi nouvelle. Ainsi la pénitence a été déterminée dans deux points sous l'ancienne alliance : d'abord quant à la douleur, en ce sens qu'elle devoit être plus dans le cœur que dans les signes extérieurs, conformément à cette parole, *Joël*, II, 13 : « Déchirez vos cœurs, et non vos vêtements; » ensuite quant au remède de la douleur, en ce que le pécheur devoit confesser de quelque manière, au moins en général, ses fautes aux ministres de Dieu; c'est de là que le Seigneur dit, *Lévit.*, V, 17 et 18 : « Si un homme pèche par ignorance en faisant quelqu'une des choses qui sont défendues par la loi du Seigneur..., qu'il offre au prêtre un bélier selon la mesure et l'estimation du péché : le prêtre priera pour lui comme ayant fait cette faute sans la connoître, et elle lui sera pardonnée. » Par cela que le croyant faisoit telle ou telle oblation pour son péché, il le révéloit au prêtre de quelque manière, ainsi qu'on le voit, *Proverb.*, XXVIII, 13 : « Celui qui cache ses crimes ne réussira point; au contraire celui qui les confesse et s'en retire, obtiendra miséricorde. » Mais comme le pouvoir des clefs, dérivant de la passion du Christ, n'avoit pas été institué sous la loi mosaïque, il n'étoit pas encore établi que l'homme doit se repentir de ses fautes avec le propos de se soumettre aux clefs de l'Eglise, dans l'espoir d'obtenir miséricorde par la vertu de la passion.

à la parole du prophète ; ils ordonnèrent un jeûne public et se couvrirent de sacs, depuis le plus grand jusqu'au plus petit. » Et le roi fit crier partout : « Que les hommes et les bêtes soient couverts de sacs, et qu'ils crient vers le Seigneur de toute leur force. Que chacun se convertisse, qu'il quitte sa voie mauvaise et l'iniquité dont ses mains étoient souillées. Qui sait si Dieu ne se retournera point vers nous, » etc., comme dans le texte.

---

peribimus? » Sed sicut alia quæ sunt de jure naturali, determinationem acceperunt ex institutione legis divinæ (ut in II. part. dictum est), ita etiam et pœnitentia.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ sunt juris naturalis, diversimodè determinationem accipiunt in veteri et nova lege, secundùm quòd congruit imperfectioni veteris legis et perfectioni novæ legis. Unde et pœnitentia in veteri lege aliquam determinationem habuit, quantum quidem ad dolorem, ut esset magis in corde quàm in exterioribus signis, secundùm illud *Joel.*, II : « Scindite corda vestra, et non vestimenta vestra ; » quantum autem ad remedium doloris quærendum, ut aliquo modo ministris Dei peccata sua confiterentur, ad minus in generali. Unde Dominus, *Levit.*, V, dicit : « Anima si peccaverit per ignorantiam, offeret arietem immaculatum de gregibus sacerdoti juxta mensuram æstimationemque peccati, qui orabit pro eo, quia nesciens fecerit, et dimittetur ei. » In hoc enim ipso quòd oblationem faciebat aliquis pro peccato, quodammodo suum peccatum sacerdoti confitebatur ; et secundùm hoc dicitur *Proverb.*, XXVIII : « Qui abscondit scelera sua, non dirigetur ; qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur. » Nondum autem erat instituta potestas clavium, quæ à passione Christi derivatur ; et per consequens nondum erat institutum, quòd aliquis doleret de peccato cum proposito subjiciendi se per confessionem et satisfactionem clavibus Ecclesiæ, sub spe consequendæ veniæ virtute passionis Christi.

3° Si l'on y regarde de près, l'on verra que les paroles prononcées par le Seigneur, *Jean*, III, 5 (1), sur la nécessité du baptême, précédèrent celles qu'il fit entendre, *Matth.*, IV, 17 (2), sur la nécessité de la pénitence : car il parla du baptême avant l'incarcération de Jean, dont il est dit ensuite qu'il baptisoit ; puis il parla de la pénitence après l'incarcération du même précurseur. Cependant, si le divin Maître avoit proclamé la nécessité de la pénitence avant celle du baptême, il l'eût fait parce que le baptême exige une certaine pénitence ; on le voit dans ce texte, *Actes*, III, 39 : « Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ. »

4° Jésus-Christ n'a point fait usage du baptême institué par lui, mais il fut baptisé du baptême de Jean, comme nous l'avons dit ailleurs ; bien plus, il n'usa point activement de son ministère dans ce sacrement ; car, ainsi qu'on le voit, *Jean*, IV, ce n'est pas lui qui baptisoit ordinairement, mais ses disciples, bien qu'on doive croire qu'il versa de sa main sur ces derniers l'eau régénératrice (3). Quant au sacrement de pénitence, il ne devoit en user d'aucune manière : il ne devoit, ni le recevoir, parce qu'il n'avoit pas de péchés ; ni le conférer aux autres, parce qu'il produisoit, pour montrer sa miséricorde et sa puissance, l'effet du sacrement sans le sacrement. Mais il reçut et donna aux autres le sacrement d'eucharistie, soit pour en montrer l'excellence, soit parce que ce divin mystère est le mémorial de la passion, dans laquelle Jésus-Christ est prêtre et victime.

(1) Jésus dit à Nicodème, *ubi supra*, 3 et suiv. : En vérité, en vérité, je vous le dis : personne, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu. Nicodème lui dit : Comment un homme déjà vieux peut-il naître ? peut-il rentrer dans le sein de sa mère, et naître de nouveau ? Jésus répondit : En vérité, en vérité, je vous le dis : nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. »

(2) *Ubi supra* : « Jésus commença à prêcher, disant : Faites pénitence, car le royaume des cieux approche. »

(3) On croit que Notre-Seigneur a baptisé la bienheureuse Vierge Marie, ses apôtres et plusieurs de ses disciples.

Ad tertium dicendum, quòd si quis rectè consideret ea quæ Dominus dixit de necessitate baptismi, *Joan.*, III, tempore præcesserunt ea quæ dixit, *Matth.*, IV, de necessitate pœnitentiæ : nam id quod dixit Nicodemo de baptismo, fuit ante incarcerationem Joannis, de quo postea subditur quòd baptizabat ; illud verò quod de pœnitentia dixit, *Matth.*, IV, fuit post incarcerationem Joannis. Si tamen priùs ad pœnitentiam induxisset quàm ad baptismum, hoc ideo esset, quia etiam ante baptismum requiritur quædam pœnitentia, sicut et Petrus dicit, *Act.*, II : « Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrùm. »

Ad quartum dicendum, quòd Christus non est usus baptismo, quem ipse instituit, sed est baptizatus baptismo Joannis, ut suprà dictum est (qu. 39, art. 1 et 2). Sed nec etiam activè usus est suo ministerio, quia ipse non baptizabat communiter, sed discipuli ejus, ut dicitur *Joan.*, IV ; quamvis credendum sit quòd discipulos suos baptizaverit, ut Augustinus dicit *ad Seleucianam*. Usus autem hujus sacramenti ab eo instituti nullo modo ei competebat, nec quantum ad hoc quòd ipse pœniteret, in quo peccatum non fuit, neque quantum ad hoc quòd hoc sacramentum aliis præberet, quia ad ostendendam misericordiam et virtutem suam, effectum hujus sacramenti sine sacramento præbebat, ut suprà dictum est (art. 5, ad 3). Sacramentum autem eucharistiæ et ipse sumpsit, et aliis dedit, tum ad commendandam excellentiam hujus sacramenti, tum quia hoc sacramentum est memoriale passionis, in qua Christus est sacerdos et hostia.

ARTICLE VIII.

La pénitence doit-elle durer jusqu'à la fin de la vie?

Il paroît que la pénitence ne doit pas durer jusqu'à la fin de la vie. 1° La pénitence a pour but d'effacer le péché. Or l'homme reçoit la rémission de ses péchés aussitôt après la pénitence, conformément à cette parole, *Ezéch.*, XVIII, 21 : « Si l'impie fait pénitence de tous les péchés qu'il a commis..., il vivra certainement et ne mourra pas. » Donc la pénitence ne doit point se prolonger pendant toute la vie.

2° Les œuvres de pénitence appartiennent à l'état des commençants. Or, de cet état, l'homme doit passer à l'état des proficients, puis à l'état des parfaits. Donc l'homme ne doit pas faire pénitence jusqu'au trépas.

3° On doit observer les statuts de l'Eglise dans le sacrement de pénitence comme dans les autres. Or les canons de l'Eglise ont déterminé différents temps pour la pénitence, prescrivant tel ou tel nombre d'années pout tel et tel péché (1). Donc la pénitence ne doit pas se prolonger jusqu'à la mort.

Mais saint Augustin dit, *De Pœnit. verâ et falsâ*, XIII : « Que nous reste-t-il dans cette vie, sinon la douleur? Car, avec la douleur, la pénitence disparoît; et sans la pénitence, point d'espoir du pardon. »

(Conclusion. — La pénitence intérieure doit durer jusqu'à la fin de la

(1) Le Droit canon prescrit les temps suivants pour l'expiation des péchés. *Causâ* XXXII, *quæst.* 5, cap. *qui perierat* : trois carêmes pour celui qui a fait un faux serment, en jurant sous l'empire de la contrainte ou par ignorance. *Ibid.* : un an pour celui qui a fait un faux serment, en jurant sur une croix non consacrée. *Ibid.*, cap. *qui compulsus* : trois ans pour celui qui a fait un faux serment, en jurant sur une croix consacrée ou entre les mains de l'évêque. *Causâ* XII, *quæst.* 2, cap. *de viro* : sept ans pour ceux qui ont envahi une Eglise, pour les assassins et les voleurs publics. *Causâ* XXXIII, *quæst.* 2, cap. *ad monere* : aussi sept ans pour l'adultère. *Causâ* XXX, *quæst.* 2, cap. *si pater* : huit ans pour l'inceste. *Causâ* XXXIII, *quæst.* 2, cap. *latórem* : dix ans pour le parricide. *Causâ* XXVII, *quæst.* 1,

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm pœnitentia debeat durare usque ad finem vitæ.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd pœnitentia non debeat durare usque ad finem vitæ. Pœnitentia enim ordinatur ad deletionem peccati. Sed pœnitens statim consequitur remissionem peccatorum, secundùm illud *Ezech.*, XVIII : « Si impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis quæ operatus est, vitâ vivet et non morietur. » Ergo non oportet ulteriùs pœnitentiam protendi.

2. Præterea, pœnitentiam agere pertinet ad statum incipientium. Sed homo de hoc statu debet procedere ad statum proficientium, et ulteriùs ad statum perfectorum. Ergo non debet homo pœnitentiam agere usque ad finem vitæ.

3. Præterea, sicut in aliis sacramentis homo debet servare statuta Ecclesiæ, ita et in hoc sacramento. Sed secundùm canones determinata sunt tempora pœnitendi, ut scilicet ille qui hoc vel illud peccatum commiserit, tot annis pœniteat. Ergo videtur quòd non sit pœnitentia extendenda usque ad finem vitæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Pœnitentia* (verâ et falsâ, cap. 13) : « Quid restat nobis nisi semper dolere in vita? Ubi enim dolor finitur, deficit pœnitentia; si verò pœnitentia finitur, quid relinquitur de venia? »

(Conclusio. — Quanquam interior pœnitentia durare debeat usque ad vitæ finem, exterior

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1 et 2.

vie ; mais la pénitence extérieure ne doit durer que pendant un certain temps déterminé d'après la mesure du péché.)

Il y a deux sortes de pénitence : l'une intérieure et l'autre extérieure. La pénitence intérieure est celle qui conçoit la douleur du péché commis, et cette sorte de pénitence doit durer jusqu'à la fin de la vie. En effet l'homme doit toujours éprouver du déplaisir d'avoir péché; car s'il lui arrivoit d'en éprouver du plaisir, il tomberoit dans le péché par cela même et perdroit ainsi le fruit de son pardon. Or le déplaisir cause de la douleur dans celui qui peut l'éprouver, et telle est la condition de l'homme sur la terre : mais après cette vie les saints ne peuvent éprouver la douleur ; de sorte qu'ils ont le déplaisir des péchés passés sans aucune tristesse, conformément à cette parole, *Is.*, LXV, 16 : « Les anciennes angoisses seront livrées à l'oubli. » Maintenant, la pénitence extérieure est celle qui manifeste la douleur intérieure par des signes, qui confesse les péchés pour recevoir l'absolution du prêtre et qui les expie par la satisfaction d'après son jugement. Or cette sorte de pénitence ne doit pas durer jusqu'à la fin de la vie, mais pendant un temps déterminé sur la mesure du péché.

Je réponds aux arguments : 1° Non-seulement la vraie pénitence délivre l'homme des péchés passés, mais elle le préserve des péchés à venir. Bien donc que la vraie pénitence remette les péchés dès le premier instant, l'homme n'en doit pas moins persévérer dans la pénitence, pour ne pas retourner à ses prévarications (1).

cap. *devotâ :* aussi dix ans pour la fornication avec une personne consacrée à Dieu. *Causâ* III, *quæst.* 5, cap. *si quis sacerdos :* douze ans pour le prêtre qui a corrompu sa fille spirituelle. *Ibid.*, cap. *non debet :* quinze ans pour l'évêque qui a commis le même crime, etc.

(1) Autre raison. Si la pénitence délivre l'homme des péchés qu'il ne peut effacer lui-même, elle ne l'exempte pas de tous les châtiments qu'il peut subir ; elle ne remet pas toujours la peine entièrement, si elle détruit la faute jusqu'à la dernière trace. L'homme doit donc continuer de faire pénitence pour expier ses prévarications, pour satisfaire à la justice divine, pour subir sa peine.

---

tamen non necessariò durare debet usque ad vitæ finem, sed ad determinatum tempus pro mensura peccati.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est pœnitentia, scilicet interior et exterior. Interior quidem pœnitentia est qua quis dolet de peccato commisso ; et talis pœnitentia debet durare usque ad finem vitæ. Semper enim debet homini displicere quod peccavit ; si enim ei placeret peccasse, jam ex hoc ipso peccatum incurreret, et fructum veniæ perderet. Displicentia autem dolorem causat in eo qui est susceptivus doloris, qualis est homo in hac vita ; post hanc vitam autem sancti non sunt susceptivi doloris : unde displicebunt eis peccata præterita sine omni tristitia, secundùm illud *Isai.*, LXIII : « Oblivioni traditæ sunt angustiæ priores. » Pœnitentia verò exterior est, qua quis exteriora signa doloris ostendit, et verbo tenus peccata sua confitetur sacerdoti absolventi, et juxta ejus arbitrium satisfacit ; et talis pœnitentia non oportet quòd duret usque ad finem vitæ, sed usque ad determinatum tempus secundùm mensuram peccati.

Ad primum ergo dicendum, quòd vera pœnitentia non solùm removet peccata præterita, sed etiam præservat hominem à peccatis futuris. Quamvis igitur homo in primo instanti veræ pœnitentiæ remissionem consequatur præteritorum peccatorum, oportet tamen in homine perseverare pœnitentiam, ne iterum incidat in peccatum.

2° Les œuvres de la pénitence intérieure et tout ensemble extérieure appartiennent à l'état des commençants, qui sortent du péché; puis la pénitence intérieure doit exister dans l'état des proficients et des parfaits, conformément à cette parole, *Ps.* LXXXIII, 6 et 7 : « Il a placé des degrés dans son cœur, au milieu de cette vallée de larmes. » Voilà pourquoi saint Paul dit, I *Cor.*, XV, 9 : « Je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, ayant persécuté l'Eglise de Dieu. »

3° Les canons pénitentiaux prescrivant différents temps pour l'expiation du péché, concernent les œuvres extérieures de pénitence.

ARTICLE IX.

La pénitence doit-elle être continuelle?

Il paroît que la pénitence ne doit pas être continuelle. 1° Le Seigneur nous dit, *Jér.*, XXXI, 16 : « Que votre voix cesse de gémir et vos yeux de pleurer. » Or l'homme ne pourroit suivre ce conseil, s'il devoit persévérer continuellement dans la pénitence, qui produit les pleurs et les gémissements. Donc la pénitence ne doit pas être continuelle.

2° L'homme doit se réjouir de toute bonne œuvre, conformément à cette parole, *Ps.* XCIX, 2 : « Servez le Seigneur avec joie. » Or c'est une bonne œuvre que de faire pénitence : donc l'homme doit s'en réjouir. Mais l'homme ne peut, comme l'observe le Philosophe, se réjouir et s'affliger tout à la fois. Donc il ne peut s'affliger continuellement des péchés passés, ce qui est pourtant un acte de la pénitence; donc la pénitence ne peut être continuelle.

3° L'Apôtre dit, II *Cor.*, II, 7 : « Consolez-le (le pénitent), de peur qu'il ne s'absorbe dans une tristesse trop profonde. » Or la consolation

---

Ad secundum dicendum, quòd agere pœnitentiam interiorem simul et exteriorem, pertinet ad statum incipientium, qui scilicet de novo redeunt à peccato; sed pœnitentia interior habet locum etiam in proficientibus et perfectis, secundùm illud *Psal.* LXXXIII : « Ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrymarum. » Unde et ipse Paulus dicebat, I *Cor.*, XV : « Non sum dignus vocari Apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei. »

Ad tertium dicendum, quòd illa tempora præfigurantur pœnitentibus, quantum ad actionem exterioris pœnitentiæ.

ARTICULUS IX.

Utrùm pœnitentia possit esse continua.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd pœnitentia non possit esse continua. Dicitur enim *Jerem.*, XIII : « Quiescat vox tua à ploratu, et oculi tui à lacrymis. » Sed hoc esse non posset, si pœnitentia continuaretur, quæ consistit in ploratu et lacrymis. Ergo pœnitentia non potest continuari.

2. Præterea, de quolibet bono opere debet homo gaudere, secundùm illud *Psalm.* XCIX : « Servite Domino in lætitia. » Sed agere pœnitentiam est bonum opus. Ergo de hoc ipso debet homo gaudere. Sed non potest homo simul gaudere et tristari, ut patet per Philosophum in IX *Ethic.* (cap. 4). Ergo non potest esse quòd pœnitens continuè tristetur de peccatis præteritis, quod pertinet ad rationem pœnitentiæ. Ergo pœnitentia non potest esse continua.

3. Præterea, II *ad Cor.*, II, Apostolus dicit : « Consolamini (scilicet pœnitentem), ne forte abundantiori tristitia absorbeatur, qui ejusmodi est. » Sed consolatio depellit tristi-

bannit la tristesse, qui appartient essentiellement à la pénitence. Donc la pénitence ne doit pas être continuelle.

Mais saint Augustin dit, *De Pœnit. verâ et falsâ*, XIII : « Gardez continuellement la douleur de la pénitence. »

(Conclusion. — La pénitence actuelle ne peut être continue, mais la pénitence habituelle doit l'être.)

On peut distinguer deux sortes de pénitence : l'une actuelle et l'autre habituelle. Or la pénitence actuelle ne peut être continue ; car les actes, soit intérieurs, soit extérieurs du pénitent, doivent nécessairement s'interrompre, du moins par le sommeil et par les autres nécessités du corps. Par contre, la pénitence habituelle doit être continue : c'est-à-dire, d'une part, l'homme ne doit rien faire qui soit contraire à la pénitence, qui puisse détruire en lui la disposition au repentir ; d'une autre part, il doit persévérer dans le projet de détester toujours ses péchés.

Je réponds aux arguments : 1° Les pleurs et les gémissements appartiennent à l'acte de la pénitence extérieure ; or cet acte ne doit pas être continu, même il ne doit pas durer jusqu'à la fin de la vie, comme nous l'avons vu dans l'article précédent. Aussi le prophète, après avoir dit : « Que votre voix cesse de gémir, » ajoute : « Car c'est là la récompense de vos œuvres. » Or la récompense des œuvres du pénitent, c'est la rémission complète du péché, et quant à la faute et quant à la peine : lorsque l'homme a reçu cette grace, il n'est pas nécessaire qu'il continue les œuvres de la pénitence extérieure ; mais cela n'exclut pas la continuité de la pénitence intérieure.

2° On peut prendre la douleur et la joie dans deux sens. D'abord on peut les prendre pour des passions de l'appétit sensitif : dans ce sens, elles ne peuvent exister ensemble : car elles sont contraires de tout point, soit dans l'objet, puisqu'elles se rapportent à la même chose ; soit dans le

---

tiam, quæ pertinet ad rationem pœnitentiæ. Ergo pœnitentia non debet esse continua.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De Pœnitentia* (verâ et falsâ, ut jam suprà) : « Dolor in pœnitentia continuè custodiatur. »

(Conclusio. — Pœnitentiam secundùm actum continuam esse impossibile est, secundùm habitum verò continua esse debet.)

Respondeo dicendum, quòd pœnitere dicitur dupliciter : secundum actum et secundum habitum. Actu quidem impossibile est quod homo continuè pœniteat, quia necesse est quod actus pœnitentis, sive interior, sive exterior, interpoletur ad minus somno et aliis quæ ad necessitatem corporis pertinent. Alio modo dicitur pœnitere secundùm habitum : et sic oportet quod homo continuè pœniteat, et quantum ad hoc quod homo nunquam aliquid contrarium pœnitentiæ faciat, per quod habitualis dispositio pœnitentis tollatur ; et quantum ad hoc quod debet homo in proposito gerere, quod semper sibi præterita peccata displiceant.

Ad primum ergo dicendum, quòd ploratus et lacrymæ ad actum exterioris pœnitentiæ pertinent, qui non solum debet esse continuus, sed nec etiam oportet quod duret usque ad finem vitæ, ut dictum est (art. 8). Unde et signanter ibi subditur : « Quia est merces operi tuo. » Est autem merces operis pœnitentis plena remissio peccati, et quantum ad culpam et quantum ad pœnam ; post cujus consecutionem non est necesse quod homo ulterius exteriorem pœnitentiam agat. Per hoc tamen non excluditur continuitas pœnitentiæ, qualis dicta est (art. 8).

Ad secundum dicendum, quòd de dolore et gaudio dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum quod sunt passiones appetitus sensitivi : et sic nullo modo possunt esse simul, eo quod sunt omnino contrariæ, vel ex parte objecti (putà cùm sunt de eodem), vel saltem ex

mouvement du cœur, puisque la joie le dilate et que la tristesse le resserre. Or c'est sous ce point de vue que le Philosophe envisage, dans le passage indiqué plus haut, les deux sentiments dont nous parlons. Ensuite on peut prendre la tristesse et la joie pour un acte pur et simple de la volonté, qui éprouve le plaisir ou le déplaisir d'une chose. Dans ce dernier sens, la tristesse et la joie sont contraires du côté de l'objet, quand elles concernent la même chose sous le même rapport ; alors elles ne peuvent exister à la fois, puisque la même chose ne sauroit plaire et déplaire en même temps sous le même rapport. Mais lorsque la tristesse et la joie concernent la même chose sous des rapports différents, ou différentes choses sous le même rapport, elles n'impliquent plus contrariété. L'homme peut donc se réjouir et s'affliger tout à la fois : ainsi quand on voit souffrir le juste, on se réjouit de sa justice et l'on s'afflige de sa souffrance. L'homme peut donc tout ensemble, et s'affliger d'avoir péché, et se réjouir de ce qu'il s'en afflige, de telle manière que la tristesse soit le sujet de sa joie. C'est de là que saint Augustin dit, *De Pœnit. verâ et falsâ :* « Que le pénitent s'afflige toujours, et que toujours il se réjouisse de son affliction. » Au reste, si la tristesse ne pouvoit compatir avec la joie, cela ne détruiroit pas la continuité de la pénitence habituelle, mais la continuité de la pénitence actuelle.

3° Le propre de la vertu, comme l'observe le Philosophe, est de tenir le milieu dans les passions ; or la tristesse que le déplaisir de la volonté fait naître dans le cœur du pénitent, se range parmi les passions : elle doit donc être modérée selon la vertu, et son excès devient vicieux, parce qu'il mène au désespoir. Voilà ce que veut dire la parole de saint Paul : « De peur qu'il ne s'absorbe dans une tristesse trop profonde ; » et la consolation dont parle le même apôtre modère la tristesse, mais elle ne la détruit pas entièrement.

---

parte motus cordis, nam gaudium est cum dilatatione cordis, tristitia verò cum constrictione. Et hoc modo loquitur Philosophus in IX *Ethicorum*. Alio modo possumus loqui de gaudio et tristitia, secundum quod consistunt in simplici actu voluntatis, cui aliquid placet vel displicet : et secundum hoc non possunt habere contrarietatem nisi ex parte objecti, putà cùm sunt de eodem et secundum idem ; et sic non possunt simul esse gaudium et tristitia, quia non potest simul idem secundùm idem placere et displicere. Si verò gaudium et tristitia sic accepta non sint de eodem secundùm idem, sed vel de diversis, vel de eodem secundùm diversa, sic non est contrarietas gaudii et tristitiæ. Unde nihil prohibet hominem simul gaudere et tristari ; puta, si videamus justum affligi, simul placet nobis ejus justitia et displicet afflictio. Et hoc modo simul potest alicui displicere quod peccavit, et placere quod hoc ei displicet cum spe veniæ, ita quod ipsa tristitia sit materia gaudii. Unde et Augustinus dicit in lib. *De Pœnitentia* (ut suprà) : « Semper doleat pœnitens, et dolere gaudeat. » Si tamen tristitia nullo modo compateretur sibi gaudium, per hoc non tolleretur habitualis continuitas pœnitentiæ, sed actualis.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm Philosophum in II *Ethic.* (cap. 6, vel 7), ad virtutem pertinet tenere medium in passionibus. Tristitia autem quæ in appetitu sensitivo pœnitentis consequitur ex displicentia voluntatis, passio quædam est : unde moderanda est secundùm virtutem, et ejus superfluitas est vitiosa, quia inducit in desperationem. Quod significat Apostolus ibi dicens : « Ne majori tristitia absorbeatur, qui ejusmodi est. » Et sic consolatio, de qua ibi Apostolus loquitur, est moderativa tristitiæ, non autem totaliter ablativa.

ARTICLE X.

Le sacrement de pénitence doit-il être réitéré?

Il paroît que le sacrement de pénitence ne doit pas être réitéré. 1° Nous lisons, *Hebr.*, VI, 4 et 6 : « Il est impossible que ceux qui ont été une fois éclairés et ont goûté le don céleste, et ont été faits participants de l'Esprit saint..., et qui sont tombés, se renouvellent de rechef dans la pénitence. » Or tous ceux qui font une vraie pénitence sont illuminés d'en haut et reçoivent le don du Saint-Esprit. Donc l'homme qui pèche après la pénitence, ne peut plus recevoir ce sacrement.

2° Saint Ambroise dit, *De Pœnit.*, II, 10 : « Certains pensent qu'on doit réitérer plusieurs fois la pénitence, parce qu'ils mènent une vie molle en Jésus-Christ (1); mais s'ils faisoient vraiment pénitence, ils n'auroient point cette opinion : car, de même qu'il n'y a qu'un baptême, il n'y a non plus qu'une pénitence. » Or le baptême ne doit pas être réitéré. Donc la pénitence non plus.

3° Les miracles dans lesquels Jésus-Christ guérissoit les maladies corporelles, signifient la guérison des maladies spirituelles par la délivrance du péché. Or nous ne voyons pas que le Seigneur ait jamais éclairé un aveugle deux fois, guéri un lépreux deux fois ou ressuscité un mort deux fois. Donc la pénitence ne remet pas plusieurs fois les péchés; donc on ne doit pas la réitérer.

4° Nous lisons dans saint Grégoire, *Homil. Quadragesimæ*, XXXIV : « La pénitence consiste à pleurer les péchés commis, et à ne plus commettre les péchés pleurés; » et dans saint Isidore, *De summo bono*, II, 16 :

(1) Cette expression est empruntée à saint Paul, qui dit de certaines veuves, I *Tim.*, V, 11 : « *Cùm luxuriatæ fuerint in Christo, nubere volunt;* parce qu'elles se sont amollies dans le Christ (parce que leur vie molle les porte à secouer le joug de Jésus-Christ), elles veulent se remarier. »

ARTICULUS X.

Utrùm sacramentum pœnitentiæ debeat iterari.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacramentum pœnitentiæ non debeat iterari. Dicit enim Apostolus *Hebr.*, VI : « Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, et gustaverunt cœleste donum, et participes sunt facti Spiritus sancti, et prolapsi sunt, renovari rursus ad pœnitentiam. » Sed quicumque pœnituerunt, sunt illuminati et acceperunt donum Spiritus sancti. Ergo quicumque peccat post pœnitentiam, non potest iteratò pœnitere.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. *De Pœnitentia* : « Reperiuntur qui sæpius agendam pœnitentiam putant, qui luxuriantur in Christo; nam si verè in Christo pœnitentiam agerent, iterandam postea non putarent, quia sicut unum est baptisma, ita et unica est pœnitentia. » Sed baptismus non iteratur. Ergo nec pœnitentia.

3. Præterea, miracula, quibus Dominus infirmitates corporales sanavit, significant sanationem spiritualium infirmitatum, quibus scilicet homines liberantur à peccatis. Sed non legitur quod Dominus aliquem cæcum bis illuminaverit, vel quod aliquem leprosum bis mundaverit, aut aliquem mortuum bis suscitaverit. Ergo videtur quod nec alicui peccatori per pœnitentiam veniam largiatur.

4. Præterea, Gregorius dicit in *Homilia Quadragesimæ* : « Pœnitentia est ante acta peccata deflere, et deflenda iterum non committere; » et Isidorus dicit in lib. *De summo*

« Celui-là se moque et ne se repent pas, qui continue de faire ce dont il affecte le repentir. » Donc l'homme qui fait une vraie pénitence ne pèche plus ; donc on ne doit pas réitérer la pénitence.

5° Comme le baptême tient son efficacité de la passion du Christ, de même aussi la pénitence. Or on ne réitère pas le baptême, parce que la mort et passion du Christ est une. Donc on ne doit pas, pour la même raison, réitérer la pénitence.

6° Commentant *Ps.* CXVIII, 58 : « J'ai prié votre face, » saint Ambroise dit que « la facilité au pardon provoque au péché. » Si donc Dieu pardonnoit plusieurs fois à la pénitence, il provoqueroit l'homme au péché ; dès lors il sembleroit se complaire dans le mal, ce qui répugne à sa bonté. Donc le sacrement de pénitence ne peut pas être répété plusieurs fois.

Mais l'homme doit exercer la miséricorde à l'exemple de la miséricorde divine, conformément à cette parole, *Luc.*, VI, 36 : « Soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux. » Or le divin Maître a commandé à ses disciples d'exercer la miséricorde de telle sorte, qu'ils pardonnent toujours les fautes commises contre eux; comme saint Pierre avoit demandé, *Matth.*, XVIII, 21 : « Combien de fois, mon frère péchant contre moi, le lui remettrai-je? jusqu'à sept fois? » Jésus lui répondit : « Je ne vous dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à septante fois sept fois. » Donc Dieu pardonne toujours à la pénitence, d'autant plus qu'il nous a lui-même enseigné cette prière : « Pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés (1). »

(Conclusion. — Puisque la charité peut se perdre par le libre arbitre,

(1) Dieu exerce la miséricorde envers le pécheur, comme l'homme doit l'exercer envers le prochain; car il est écrit, *ubi supra* : « Soyez miséricordieux, » etc. Or l'homme doit toujours pardonner au prochain. Donc Dieu pardonne toujours au pécheur penitent. Voilà, ce nous semble, comment on doit comprendre le raisonnement de notre saint auteur.

Quant à la thèse posée par lui, le concile de Trente l'a sanctionnée de son autorité suprême; il dit, *sess.* XIV, ch. 2 : Quand les chretiens régénerés « par l'eau baptismale se

---

bono : « Irrisor est et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet? » Si ergo aliquis verè pœniteat, non iterum peccabit; ergo non potest esse quod pœnitentia iteretur.

5. Præterea, sicut baptismus habet efficaciam ex passione Christi, ita et pœnitentia. Sed baptismus non iteratur propter unitatem passionis et mortis Christi. Ergo pari ratione nec pœnitentia iteratur.

6. Præterea, Ambrosius (Conc. VIII *in Psalm.* CXVIII), dicit, quod facilitas veniæ, incentivum præbet delinquendi. Si ergo Deus veniam frequenter præbet per pœnitentiam, videtur quod ipse hominibus præbeat incentivum delinquendi; et sic videretur delectari in peccatis, quod ejus bonitati non congruit. Non ergo potest pœnitentia iterari.

Sed contra est, quòd homo inducitur ad misericordiam exemplo divinæ misericordiæ, secundùm illud *Luc.*, VI : « Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est. » Sed Dominus hanc misericordiam discipulis suis imponit, ut sæpiùs remittant fratribus contra se peccantibus; unde sicut dicitur *Matth.*, XVIII, Petro quærenti : « Quoties peccabit in me frater meus et dimittam ei, usque septies; » respondit Jesu : « Non dico tibi usque septies, sed usque septuagesies septies. » Ergo etiam Deus sæpiùs per pœnitentiam præbet veniam peccantibus; præsertim cùm doceat nos petere : « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. »

(Conclusio. — Cùm charitas semel habita propter arbitrii libertatem amitti possit, et divina

et que la miséricorde divine dépasse le nombre et la grandeur de tous les péchés, il est manifeste que le sacrement de pénitence peut se répéter plusieurs fois.)

De faux docteurs, tombant dans l'erreur sur le point qui nous occupe, ont enseigné que l'homme ne peut obtenir une seconde fois le pardon de ses péchés par la pénitence. Et quand il s'agissoit de préciser davantage en fixant le point de départ, ces docteurs se divisoient d'opinion : les uns (les Novatiens) disoient que la pénitence ne peut plus remettre les péchés après le baptême ; les autres (des hérétiques dont parle l'évêque d'Hippone) admettoient que la pénitence produit encore son effet salutaire après le baptême, mais seulement une fois, non plusieurs.

Ces erreurs ont eu deux causes. D'abord nos sectaires se trompoient sur la nature de la vraie pénitence : comme ils admettoient, d'une part, que la vraie pénitence renferme la charité (puisqu'elle n'efface pas les péchés sans cette vertu) ; comme ils pensoient, d'une autre part, que la charité une fois acquise ne peut plus se perdre, ils soutenoient que la vraie pénitence n'est jamais détruite par le péché, si bien qu'il n'est jamais nécessaire de la réitérer. Nous avons réfuté cette doctrine dans la seconde partie, montrant que la charité peut se perdre par le libre arbitre, qu'ainsi l'homme peut pécher mortellement après une vraie pénitence. Ensuite nos hérétiques se trompoient dans l'estimation du péché : ils croyoient que, lorsque l'homme pèche après avoir obtenu son pardon de la bonté divine, son péché est si grand qu'il ne peut plus être remis. Il y a là double méprise : car, d'un côté, le péché commis après la

souillent plus tard de quelque crime, ils ne doivent pas être de nouveau lavés par un second baptême, car cela n'est permis d'aucune façon dans l'Eglise catholique ; mais ils doivent se présenter comme coupables au tribunal de la pénitence, afin qu'ils puissent être délivrés de leurs péchés par la sentence du prêtre, non pas une fois seulement, mais toutes les fois qu'ils y recourront dans des sentiments de pénitence. »

---

misericordia omnem peccatorum magnitudinem et multitudinem superet, manifestum est pœnitentiæ sacramentum sæpe numero repeti posse.)

Respondeo dicendum, quod circa pœnitentiam quidam erraverunt, dicentes non posse hominem per pœnitentiam secundò consequi veniam peccatorum. Quorum quidam (scilicet Novatiani) hoc in tantum extenderunt, ut dicerent post primam pœnitentiam quæ agitur in baptismo, peccantem non posse per pœnitentiam iteratò restitui. Alii verò fuerunt hæretici, ut Augustinus dicit in lib. *De Pœnitentia* (verâ et falsâ, cap. 5), qui post baptismum dicebant quidem esse utilem pœnitentiam, non tamen pluries, sed semel tantum.

Videntur autem hujusmodi errores ex duobus processisse. Primò quidem ex eo quod errabant circa rationem veræ pœnitentiæ. Cùm enim ad veram pœnitentiam charitas requiratur (sine qua non delentur peccata), credebant quod charitas semel habita non possit amitti, et per consequens pœnitentia si sit vera, nunquam per peccatum tollatur, ut sic sit necesse eam iterari. Sed hoc improbatum est in II parte (seu 2 2, qu. 24, art. 11), ubi ostensum est, quod charitas semel habita (propter libertatem arbitrii) potest amitti, et per consequens post veram pœnitentiam potest aliquis peccare mortaliter. Secundò, ex eo quod errabant circa æstimationem gravitatis peccati : putabant enim adeo grave esse peccatum quod aliquis committit post veniam impetratam, quod non sit possibile ipsum remitti. In quo quidem errabant, et ex parte peccati (quod etiam post remissionem consecutam potest esse et gravius et levius, quam fuerit primum peccatum remis-

rémission peut être ou plus grave ou plus léger que le péché remis; d'un autre côté, la miséricorde divine est infinie, elle dépasse la multitude et la grandeur de tous les péchés, comme on le voit dans ce passage, *Ps.* L, 3 : « Ayez pitié de moi, ô Dieu, selon votre grande miséricorde, et effacez mon iniquité selon la multitude de vos bontés. » C'est pour cela que l'Ecriture réprouve cette parole de Caïn, *Gen.*, IV, 13 : « Mon iniquité est trop grande pour que je puisse en obtenir le pardon (1). » Ainsi la miséricorde divine pardonne à la pénitence toujours, sans terme; d'où il est écrit, II *Paral.*, ult. : La miséricorde de vos promesses est immense et insondable, elle s'élève au-dessus de la malice des hommes. » Il est donc clair que le sacrement de pénitence peut être répété plusieurs fois.

Je réponds aux arguments : 1° Comme la loi mosaïque avoit fait établir des bains publics où le peuple alloit souvent se purifier des souillures lévitiques, quelques-uns d'entre les juifs croyoient que l'homme peut aussi plusieurs fois se purifier du péché dans le bain du baptême. C'est pour détruire cette erreur que saint Paul a tracé la parole objectée; il veut dire ceci : « Il est impossible que ceux qui ont été une fois éclairés » par le baptême, « se renouvellent de rechef » aussi par le baptême, qui est « le bain de régénération et de rénovation de l'Esprit saint, » comme le même Apôtre s'exprime ailleurs, *Tit.*, III, 5; et la raison qu'il donne de cette impossibilité, c'est que le vieil homme meurt par le baptême en Jésus-Christ; d'où nous lisons encore : « Crucifiant de nouveau en eux-mêmes le Fils de Dieu. »

2° Saint Ambroise parle, dans le passage objecté, de la pénitence solennelle ou publique, qui ne se renouvelle pas, comme nous le verrons plus tard.

(1) Le Seigneur dit à Caïn après la mort d'Abel, *Gen.*, IV, 10 et suiv. : « Qu'avez-vous fait? la voix du sang de votre frère crie de la terre jusqu'à moi. Vous serez donc maintenant maudit sur la terre... Quand vous l'aurez cultivée, elle ne vous rendra point son fruit. Vous serez fugitif et vagabond sur la terre. Caïn répondit au Seigneur : Mon iniquité est trop

---

sum) et multo magis contra infinitatem divinæ misericordiæ, quæ superat omnem numerum et magnitudinem peccatorum, secundùm illud *Psalm.* L : « Miserere mei Deus, secundum magnam misericordiam tuam; et secundùm multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam. » Unde reprobatur verbum Cain, dicentis *Genes.*, IV : « Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear. » Et ideo misericordia Dei peccantibus per pœnitentiam veniam præbet absque ullo termino. Unde dicitur II *Paralipp.*, ult. (in orat. Manasse) : « Immensa et investigabilis misericordia promissionis tuæ super malitiam hominum. » Unde manifestum est quod pœnitentia pluries est iterabilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia apud Judæos erant secundum legem quædam lavacra instituta, in quibus pluries se ab immunditiis purgabant, credebant aliqui Judæorum, quod etiam per lavacrum baptismi aliquis pluries purificari posset. Ad quod excludendum, Apostolus scribit Hæbræis quod « impossibile est eos qui semel sunt illuminati, » scilicet per baptismum, « rursum renovari ad pœnitentiam; » scilicet per baptismum qui est « lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti; » ut dicitur *ad Tit.*, III. Et rationem assignat, ex hoc quod per Baptismum homo Christo commoritur, unde subdit : « Rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei. »

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius loquitur de pœnitentia solemni, quæ in Ecclesia non iteratur, ut infrà dicetur.

3° Ainsi que le marque saint Augustin, le Seigneur éclaira de nombreux aveugles, il guérit une foule de malades dans plusieurs circonstances, pour montrer par ces guérisons différentes que les mêmes péchés sont remis plusieurs fois ; car celui qu'il avoit guéri comme lépreux, il le guérissoit dans un autre temps comme aveugle. Il a sauvé tant de fiévreux, tant d'aveugles, tant de boiteux, tant de paralytiques, tant de lépreux, pour que le pécheur ne désespère point de la miséricorde divine. « S'il n'est pas écrit, poursuit saint Augustin, qu'il a guéri plusieurs fois le même malade, c'est afin que l'homme craigne de multiplier ses péchés. Il s'appelle le médecin des malades, et non des sains; mais quel médecin seroit-il, s'il ne pouvoit guérir qu'une fois la même maladie? Il devoit guérir cent fois celui qui devenoit cent fois malade ; il auroit eu moins de pouvoir que les autres médecins, s'il n'avoit pu faire ce qu'ils font. »

4° La pénitence pleure les péchés commis et ne commet pas les péchés pleurés : c'est-à-dire, elle ne les commet ni de fait ni de propos, pendant qu'elle les pleure. Car celui-là se moque et ne se repent pas qui, pendant qu'il affecte le repentir, fait la même chose, ou se propose de la faire dans la suite, ou commet le même ou un autre péché. Mais que l'homme pèche plus tard de fait ou de propos, cela n'exclut point la vérité de la pénitence précédente ; car la vérité d'un premier acte n'est pas détruite par l'acte contraire qui le suit. De même que celui-là a couru véritablement qui s'est assis plus tard, de même celui qui pèche dans la suite a fait véritablement pénitence (1).

grande pour que je puisse en obtenir le pardon. Vous me chassez aujourd'hui de dessus la terre; j'irai me cacher de devant votre face, et je serai fugitif et vagabond sur la terre. Tous ceux donc qui me trouveront me tueront. Et le Seigneur lui dit : Non, cela ne sera pas; mais quiconque tuera Caïn, en sera puni sept fois plus. »

Commentant *Is.*, XLVIII, 9 : « Je vous retiendrai par un frein, de peur que vous ne périssiez, » Saint Bernard dit : « Je vous retiendrai par le frein de ma miséricorde, de peur que la vue de vos crimes ne vous précipite dans l'abîme du désespoir.... Si Caïn avoit été retenu par ce frein, il n'auroit pas dit : « Mon péché est trop grand pour que je puisse en obtenir le pardon. » Loin de nous ce blasphème! la miséricorde divine est plus grande que tous les péchés. »

(1) On entend quelquefois des paroles comme celles-ci : « Celui qui déteste véritablement

---

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. *De Pœnit.*, multos cæcos et diverso tempore Dominus illuminavit, et multos debiles confortavit, os en lens in diversis illis eadem sæpè peccata dimitti; ut quem prius sanavit leprosum, alio tempore illuminaverit cæcum. Ideò enim tot salvavit febricitantes, tot languidos, tot claudos, cæcos et aridos, ne desperet de se peccator. « Ideo non scribitur aliquis nisi semel sanatus, ut quilibet timeat jungi peccato. Medicum se vocat, non sanis, sed malè habentibus opportunum. Sed qualis hic medicus, qui malum iteratum nesciret curare; medicorum enim est centies infirmum, centies curare; qui cæteris minor esset, si aliis possibilia ignoraret. »

Ad quartum dicendum, quod pœnitere est antefacta peccata dellere, et flenda non committere; scilicet simul dum flet, vel actu vel proposito. Ille enim est irrisor et non pœnitens, qui simul dum pœnitet agit quod pœnitet, vel proponit iterum se facturum quod gessit, vel etiam actualiter peccat eodem vel alio genere peccati. Quod autem aliquis postea peccat, vel actu vel proposito, non exclu it quin prima pœnitentia vera fuerit; nunquam enim veritas prioris actus excluditur per actum contrarium sui sequentem. Sicut enim verè cucurrit, qui postea sedet; ita verè pœnituit, qui postea peccat.

5° Le baptême tient, de la passion de Jésus-Christ, la vertu de produire la génération spirituelle et la mort de la vie précédente; or il est statué que les hommes meurent et naissent une fois (1) : ils doivent donc recevoir le baptême une fois, une fois seulement. Mais la pénitence a reçu, de la passion, la vertu de guérir les maladies spirituelles : on doit donc la réitérer souvent.

6° Comme le remarque saint Augustin, *De Pœnit.*, V, « ce qui prouve que Dieu déteste souverainement le péché, c'est qu'il est toujours prêt à le détruire, de peur que ce qu'il a créé ne périsse, et que ce qu'il a aimé ne se perde » par le désespoir (2).

ses péchés ne les commet plus. Voulez-vous donc savoir si vous recevez les sacrements avec les dispositions requises, examinez votre conduite. Vous, jeunes libertins qu'on voit de nouveau courir les danses; vous, piliers de cabarets qui êtes retournés à votre vomissement; vous, jureurs, qui prononcez comme autrefois les f...., les b...., les s...., avez-vous reçu les sacrements comme il faut? Non, mais vous les avez profanés; avez-vous honoré le sang de Jésus-Christ? Non, mais vous l'avez foulé aux pieds; avez-vous fait de bons Pâques? Non, mais d'horribles sacriléges. » Ceux qui tiennent ce langage, n'ont pas plus étudié leur propre cœur et ne connoissent pas mieux leur propre conduite que la théologie.

(1) Cette expression est tirée de saint Paul. *Hebr.*, IX, 27 et 28 : « Comme il est statué que les hommes meurent une fois..., ainsi le Christ s'est offert une fois pour ôter les péchés de plusieurs. »

(2) « Malheur à nous si, de ce que nous avons encore du temps pour faire pénitence, nous en concluons que nous pouvons encore pécher; et si la grande bonté de notre Dieu qui est toujours prêt à nous pardonner dès qu'il voit le repentir dans nos cœurs, fournit un prétexte à notre coupable témérité! Malheur à nous, si nous devenons méchants à proportion de la bonté de Dieu pour nous; si nous nous faisons un jeu de retomber aussi souvent dans le péché, qu'il lui plaît de pardonner! Prenons-y garde : si nous ne mettons point de terme à nos crimes, le temps du salut ne pourroit-il pas avoir le sien? Nous avons échappé une fois à l'enfer : qui nous assure que nous y échapperons une seconde fois? Imitons la prudence des nautonniers qui, après avoir échappé au naufrage, fuient le péril et les écueils. C'est en mettant un terme à notre témérité, que nous prouverons que la crainte de Dieu habite dans nos cœurs. » (Tertullien, *De la Pénitence*, VIII.)

Ad quintum dicendum, quod baptismus habet virtutem ex passione Christi, sicut quædam spiritualis generatio cum spiritali morte præcedentis vitæ; statutum autem est hominibus semel mori, et semel nasci : et ideo semel tantum debet homo baptizari. Sed pœnitentia habet virtutem ex passione Christi, sicut spiritualis medicina quæ frequenter iterari potest.

Ad sextum dicendum, quòd secundùm Augustinum in lib. *De Pœnitentia*, « constat Deo multum displicere peccata; qui semper præsto est ea destruere, ne solvatur quod creavit, nec corrumpatur quod amavit, » scilicet per desperationem.

QUESTION LXXXV.

De la pénitence considérée comme vertu.

Après avoir examiné la pénitence comme sacrement, nous devons la considérer comme vertu.

On demande six choses sur ce sujet : 1° La pénitence est-elle une vertu? 2° La pénitence est-elle une vertu spéciale? 3° La pénitence est-elle une espèce de la justice? 4° La pénitence a-t-elle la volonté pour sujet? 5° La pénitence a-t-elle son principe dans la crainte? 6° La pénitence est-elle la première des vertus?

ARTICLE I.

La pénitence est-elle une vertu?

Il paroît que la pénitence n'est pas une vertu. 1° La pénitence est un sacrement semblable aux autres. Or aucun sacrement n'est une vertu. Donc la pénitence n'en est pas une non plus.

2° Selon le Philosophe, la honte n'est pas une vertu, soit parce qu'elle forme une passion qui produit un changement dans le corps; soit parce qu'elle n'est pas une disposition de l'homme parfait, puisqu'elle a pour objet des choses qui ne sont pas en lui, les actions honteuses. Or la pénitence est pareillement une passion qui produit un changement dans le corps; car elle fait naître les pleurs et les gémissements (conformément à cette parole de saint Grégoire, *Homil.* XXXIV : « Faire pénitence, c'est pleurer ses péchés passés »); elle a aussi pour objet des actions hon-

---

QUÆSTIO LXXXV.

De pœnitentia secundùm quod est virtus, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de pœnitentia secundùm quod est virtus.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm pœnitentia sit virtus. 2° Utrùm sit virtus specialis. 3° Sub qua specie virtutis contineantur. 4° De subjecto ejus. 5° De causa ipsius. 6° De ordine ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS I.

Utrùm pœnitentia sit virtus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd pœnitentia non sit virtus. Pœnitentia enim est quoddam sacramentum aliis sacramentis connumeratum, ut ex suprà dictis patet. Sed nullum aliud sacramentum est virtus. Ergo neque pœnitentia est virtus.

2. Præterea, secundùm Philosophum IV *Ethic.*, verecundia non est virtus, tum quia est passio habens corporalem immutationem, tum etiam quia non est dispositio perfecti, cùm sit de turpi actu, quod non habet locum in homine virtuoso. Sed similiter pœnitentia est quædam passio habens corporalem immutationem, scilicet ploratum (sicut Gregorius dicit, « quod pœnitere est peccata præterita plangere (1); » est etiam de turpibus factis, scilicet

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2, et art. 3, quæstiunc. 1, tum in corp., tum ad 2, ut et quæstiunc. 2 et 4.

(2) Vel *perpetrata mala plangere*, ut Homil. XXXIV. in *Evang.* expressè habet.

teuses, savoir les péchés qui ne se trouvent pas dans l'homme vertueux. Donc la pénitence n'est pas une vertu.

3° Le Philosophe dit, *Eth.*, IV, 7 : « Rien de ce qui est selon la vertu n'est déraisonnable. » Or il est déraisonnable de s'affliger d'une chose passée, qui ne peut pas ne pas avoir été, et voilà précisément ce qu'on fait dans la pénitence. Donc la pénitence n'est pas une vertu.

Mais la loi commande les actes vertueux, puisque le législateur ve rendre les hommes bons. Or la loi divine commande la pénitence, ai qu'on le voit dans cette parole, *Matth.*, IV, 17 : « Faites pénitence, etc. Donc la pénitence est une vertu.

(Conclusion. — La pénitence considérée dans l'appétit sensitif est une passion plutôt qu'une vertu ; mais la pénitence envisagée dans la volonté est une vertu ou un acte de vertu.)

Nous avons dit dans la question précédente, que le repentir est la douleur d'avoir fait une chose (1). D'un autre côté, nous avons dit aussi que la douleur ou la tristesse peut se prendre de deux manières. D'abord comme une affection de l'appétit sensitif : dans ce sens, la péni-

(1) Cette définition est de la plus haute importance, non-seulement dans la question présente, mais dans tout le traité de la pénitence. Luther disoit, après Erasme, que la pénitence ou repentir renferme bien le projet d'une vie nouvelle, mais qu'elle n'implique pas le regret de la vie passée : « On doit changer son cœur, poursuivoit-il, mais pourquoi le briseroit-on par la douleur? On doit former le projet de quitter le vice pour revenir à la vertu ; mais ne seroit-ce pas une folie que de s'occuper d'un passé qu'on ne peut changer, que de verser des larmes sur des fautes qui ne peuvent pas ne pas avoir été commises? La contrition, la douleur du péché, loin de justifier l'homme, le rend hypocrite et plus criminel : aussi les Grecs entendoient-ils comme nous la pénitence ; sous le mot μετάνοια, qui se rend en latin par *resipiscentiam*, ils ne voyoient point le regret du cœur, mais le changement de l'esprit, rien de plus. »

Vaines déclamations. Le mot *pénitence* (fait de *pœna tenet*) énonce la peine, le regret, l'affliction, et les Latins l'ont toujours entendu dans ce sens. Après avoir peint la douleur que Alexandre éprouvoit d'avoir tué son ami Clytus, Cicéron ajoute dans la IVe *Tusculane :* « Il vouloit tourner contre lui-même sa propre main, tant étoit grande la force de son repentir : « *Tanta vis fuit pœnitendi !* » Ovide dit aussi, lib. I *De Ponto :* « Je me repens, et je suis tourmenté par mon action. » Le mot *metanoia* ne présente pas un autre sens. Formé de μετὰ et de νόος, il veut dire connoissance ou considération du passé, tout aussi bien que changement d'idées, d'affection, de conduite; et les Grecs lui ont toujours fait signifier la douleur de l'ame, la componction du cœur. Saint Basile, *Orat. de siccitate*, appelle *metanœam* la pénitence que les Ninivites firent au milieu des jeûnes, dans la cendre et couverts de

---

de peccatis, quæ non habent locum in homine virtuoso. Ergo pœnitentia non est virtus.

3. Præterea, secundùm Philosophum IV *Ethic.*, « nullus est stultus eorum qui sunt secundùm virtutem. » Sed stultum videtur dolere de commisso præterito, quod non potest esse; quod tamen pertinet ad pœnitentiam. Ergo pœnitentia non est virtus.

Sed contra est, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum, quia legislator intendit cives facere virtuosos, ut dicitur II *Ethicorum*. Sed præceptum divinæ legis est de pœnitentia, secundùm illud *Matth.*, IV : « Pœnitentiam agite, » etc. Ergo pœnitentia est virtus.

(Conclusio. — Pœnitentia quæ est in appetitu sensitivo, passio potius quàm virtus est; pœnitentia verò quæ est in voluntate, virtus vel ejus actus est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet, pœnitere est de aliquo prius à se facto dolere. Dictum est autem suprà (qu. 84, art. quod dolor vel tristitia dupliciter. Uno modo secundum quod est passio quædam appetitus

tence n'est pas une vertu, mais une passion. Ensuite la pénitence peut se prendre pour un acte de la volonté : sous ce rapport, elle implique une certaine élection qui forme nécessairement une vertu, quand elle est droite. En effet, d'une part, le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 6 : « La vertu est une habitude élective conforme à la droite raison ; » d'une autre part, il est conforme à la droite raison d'avoir la douleur des choses qui commandent ce sentiment. Eh bien, voilà ce que fait la pénitence considérée comme acte de la volonté ; elle conçoit la douleur modérée des péchés passés dans l'intention de les détruire. Il est donc manifeste que la pénitence, telle que nous l'entendons dans ce moment, forme une vertu ou un acte de vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Dans le sacrement de pénitence, la matière se compose d'actes humains ; mais cela n'a lieu ni dans le baptême, ni dans la confirmation. Puis donc que la vertu est principe d'actes, la pénitence est une vertu ou avec la vertu, plutôt que le baptême ou la confirmation.

sacs. Après avoir traduit μετάνοια par *resipiscentiam*, Lactance dit, *Divin. Institut.*, VI, 24 : « Celui-là a la résipiscence, qui rougit de ses égarements, se punit de sa démence et se propose de revenir à la vertu. »

Mais pourquoi tous ces témoignages humains? La parole divine détermine nettement la signification du mot *pénitence*. Nous lisons, *Gen.*, VI : « Il se repentit..., et fut touché de douleur jusqu'au fond du cœur. » *Job*, XLII, 6 : « Je m'accuse moi-même, et je fais pénitence dans la poussière et la cendre. » *Jer.*, XXXI, 18 et 19 : « Vous m'avez châtié et j'ai été instruit par mes maux....; après que vous m'avez converti, j'ai fait pénitence; et après que vous m'avez ouvert les yeux, j'ai frappé ma poitrine, j'ai été confus et j'ai rougi de honte. » Le saint Précurseur disoit, *Matth.*, III, 2 et 8 : « Faites pénitence, car le royaume des cieux approche ; faites de dignes fruits de pénitence. » Et le divin Maître, *ibid.*, XI, 21 : « Malheur à toi Corozaïm; malheur à toi, Bethsaïde ! car si les miracles qui ont été faits au milieu de vous avoient été faits dans Tyr et dans Sidon, elles auroient fait pénitence dans le sac et dans la cendre. » Notre saint auteur a plusieurs fois cité ce texte de saint Paul, II *Cor.*, VII, 10 : « La tristesse qui est selon Dieu opère pour le salut une pénitence stable. » Enfin le concile de Trente dit, *sess.* XIV, ch. 4 : « La contrition renferme non-seulement la cessation du péché et le propos d'une vie nouvelle, mais encore le regret et la haine de la vie passée, conformément à cette parole, *Ez.*, XVIII, 31 : « Ecartez de vous toutes les prévarications que vous avez commises, et faites-vous un cœur et un esprit nouveaux. » Et qui considère ces cris de douleur poussés par les saints, *Ps.* L, 6 : « J'ai péché devant vous, et j'ai fait le mal en votre présence; » *ibid.*, VI, 4 : « Je me suis épuisé à force de soupirer, je laverai toutes les nuits mon lit de mes pleurs; » et *Is.*, XXXVIII, 15 : « Je repasserai

---

sensitivi : et quantum ad hoc pœnitentia non est virtus, sed passio. Alio modo secundùm quod consistit in voluntate. Et hoc modo est cum quadam electione, quæ quidem, si sit recta, necesse est quod sit actus virtutis. Dicitur enim in II *Ethicorum* (cap. 6, vel 8), quod « virtus est habitus electivus secundùm rationem rectam; » pertinet autem ad rationem rectam, ut aliquis doleat, de quo dolendum est, et eo modo et sine quo dolendum est. Quod quidem observatur in pœnitentia, de qua nunc loquimur; nam pœnitens assumit moderatum dolorem de peccatis præteritis cum intentione removendi ea. Unde manifestum est quod pœnitentia, de qua nunc loquimur, vel est virtus, vel actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd (sicut dictum est, qu. 34, art. 1, 2 et 3), in sacramento pœnitentiæ materialiter se habent actus humani; quod non contingit in baptismo, vel confirmatione. Et ideo cum virtus sit principium alicujus actus, potius pœnitentia est virtus vel cum virtute, quam baptismus seu confirmatio.

2° La pénitence considérée comme passion n'est pas une vertu, parce qu'elle produit un changement dans le corps; mais la pénitence envisagée comme acte de la volonté forme une vertu, parce qu'elle implique une élection droite. On ne peut parler ainsi de la honte. En effet la honte concerne comme présent un acte honteux, dont elle redoute la confusion? mais la pénitence concerne ce fait comme passé. Or il est contre la perfection de la vertu d'avoir à se reprocher, dans le présent, un acte honteux dont il faut supporter la confusion; mais il n'est pas contraire à la perfection de la vertu d'avoir commis des actions honteuses dont on doit subir le repentir, car l'homme passe du vice à la vertu.

3° S'affliger d'une chose faite dans l'intention d'empêcher qu'elle n'ait été faite, cela est contraire à la raison. Mais ce n'est pas ce que se propose la pénitence : elle déplore ou réprouve un fait passé dans l'intention d'en écarter les conséquences, c'est-à-dire l'offense qu'il fait au Seigneur et les peines qu'il traîne à sa suite. Qu'y a-t-il en cela de contraire à la raison

ARTICLE II.

La pénitence est-elle une vertu spéciale?

Il paroît que la pénitence n'est pas une vertu spéciale. 1° Se réjouir d'avoir fait le bien et s'affliger d'avoir fait le mal, ce sont deux choses qui rentrent dans le même ordre d'idées. Or se réjouir d'avoir fait le bien, ce n'est pas une vertu spéciale, mais un sentiment louable qui vient de la charité; d'où saint Paul dit, I *Cor.*, XIII, 6 : « Elle (la charité) ne se réjouit point de l'iniquité, mais elle se réjouit de la vérité. » Donc la pé-

devant vous toutes les années de ma vie dans l'amertume de mon ame; » qui considère ces paroles et d'autres semblables, comprendra sans peine qu'elles ont été inspirées par une vive haine de la vie passée et par une profonde détestation du péché. »»

Ad secundum dicendum, quòd pœnitentia secundùm quod est passio, non est virtus, ut dictum est; sic autem habet corporalem transmutationem adjunctam. Est autem virtus secundùm quòd habet ex parte voluntatis electionem rectam. Quod tamen magis potest dici de pœnitentia quàm de verecundia : nam verecundia respicit turpe factum ut præsens, pro quo timet confundi; pœnitentia vero ut præteritum. Est autem contra perfectionem virtutis, quod aliquis in præsenti habeat turpe factum, de quo oporteat eum verecundari; non est autem contra perfectionem virtutis quòd aliquis prius commiserit turpia facta, de quibus oporteat eum pœnitere, cum ex vitioso fiat aliquis virtuosus.

Ad tertium dicendum, quòd dolere de eo quod prius factum est, cum intentione conandi ad hoc quod factum non fuerit, esse stultum. Hoc autem non intendit pœnitens, sed dolor ejus est displicentia seu reprobatio facti præteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum pœnæ. Et hoc non est stultum.

ARTICULUS II.

Utrùm pœnitentia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd pœnitentia non sit specialis virtus. Ejusdem enim rationis videtur esse gaudere de bonis prius actis, et dolere de malis perpetratis. Sed gaudium de bono prius facto, non est specialis virtus, sed est quidam affectus laudabilis ex charitate proveniens, ut patet per Augustinum XIV *De Civit. Dei* (cap. 7), unde et Apostolus I *Cor.*, XIII, dicit quod « charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati. » Ergo pari ratione nec pœnitentia, quæ

nitence, qui s'afflige des péchés passés, n'est pas une vertu spéciale, mais un sentiment qui vient de la charité.

2° Toutes les vertus spéciales ont une matière particulière ; car les habitudes se distinguent par les actes, et les actes par les objets. Or la pénitence n'a pas une matière particulière, puisqu'elle embrasse tous les péchés. Donc la pénitence n'est pas une vertu spéciale.

3° Rien n'est exclu que par son contraire. Or la pénitence exclut tous les péchés. Donc elle est le contraire de tous les péchés ; donc elle n'est pas une vertu spéciale.

Mais la loi commande, ainsi que nous l'avons vu, la pénitence dans un précepte spécial (1).

(Conclusion. — Puisque la pénitence renferme un acte particulier qui concourt à la destruction du péché comme offense de Dieu, elle est une vertu spéciale.)

Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, les espèces des habitudes, et partant des vertus, se distinguent d'après les espèces d'actes : Où donc se présente un acte particulier digne de louanges, là se rencontre nécessairement une vertu spéciale. Or un acte particulier se trouve dans la pénitence, savoir l'acte qui concourt à la destruction du péché comme offense de Dieu, et cet acte n'appartient à l'idée d'aucune autre vertu. Il faut donc dire que la pénitence est une vertu spéciale.

Je réponds aux arguments : 1° Un acte dérive de la charité dans deux cas : lorsqu'il est fait ou lorsqu'il est commandé par elle. Or l'acte fait par la charité, comme aimer le bien, s'en réjouir et s'affliger du mal, n'exige pas l'intervention d'une autre vertu ; mais l'acte commandé par la charité

(1) Divers théologiens ont enseigné divers sentiments sur la question présente : Contenson identifie la pénitence avec la crainte filiale, Cajetan avec la religion, Gabriel Biel avec la charité, Alexandre de Hales avec plusieurs vertus dont elle est la réunion. Nous n'examinerons pas toutes ces théories ; notre saint auteur les a refutées d'avance.

---

est dolor de peccatis præteritis, est specialis virtus, sed est quidam affectus ex charitate proveniens.

2. Præterea, quælibet virtus specialis habet materiam specialem, quia « habitus distinguuntur per actus, et actus per objecta. » Sed pœnitentia non habet materiam specialem, sunt enim ejus materia peccata præterita circa quamcumque materiam. Ergo pœnitentia non est specialis virtus.

3. Præterea, nihil expellitur nisi à suo contrario. Sed pœnitentia expellit omnia peccata. Ergo contrariatur omnibus peccatis. Non ergo est specialis virtus.

Sed contra est, quod de ea datur speciale legis præceptum, ut suprà habitum est (qu. 84, art. 5 et 7).

(Conclusio. — Pœnitentia est quædam specialior virtus, qua homo operatur ad præteriti peccati destructionem et detestationem.)

Respondeo dicendum, quod sicut in II parte habitum est (1 2, qu. 54, art. 1 et 2), species habituum distinguuntur secundùm species actuum : et ideo ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Manifestum est autem quod in pœnitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati præteriti, in quantum est Dei offensa ; quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere, quod pœnitentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd à charitate derivatur aliquis actus dupliciter. Uno modo sicut ab ea elicitus : et talis actus virtuosus non requirit aliam virtutem præter charitatem, sicut diligere bonum, gaudere de eo et tristari

peut appartenir aussi à une autre vertu, car la charité les commande toutes en les ordonnant à leur fin. Si donc on n'envisage dans la pénitence que la détestation du péché, cet acte appartient immédiatement à la charité, de même que se réjouir du bien passé; mais l'intention de travailler à la destruction du péché demande une vertu spéciale sous les ordres de la charité.

2° La pénitence a une matière générale en tant qu'elle regarde tous les péchés; mais elle a une matière spéciale en ce qu'elle regarde les péchés sous un point de vue particulier, comme pouvant être réparés par l'acte de l'homme agissant avec Dieu dans la justification.

3° Toute vertu spéciale exclut formellement le vice opposé, de même que la blancheur exclut le noir dans le même sujet. Mais la pénitence exclut tous les péchés sous un point de vue particulier, en ce qu'elle travaille à les détruire, les considérant comme rémissibles par la grace de Dieu avec la coopération de l'homme. L'objection ne prouve donc pas que la pénitence soit une vertu générale.

ARTICLE III.

La pénitence est-elle une espèce de la justice?

Il paroît que la pénitence n'est pas une espèce de la justice. 1° La justice n'est pas une vertu théologale, mais une vertu morale, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie. Or la pénitence est une vertu théologale, puisqu'elle a Dieu pour objet, qu'elle satisfait à Dieu, qu'elle réconcilie le pécheur avec Dieu. Donc la pénitence n'est pas une espèce de la justice.

2° Puisque la justice est une vertu morale, elle consiste dans un mi-

---

de opposito. Alio modo aliquis actus à charitate procedit, quasi à charitate imperatus : et sic quia ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote ordinans eas ad finem suum), actus à charitate procedens potest etiam ad aliam specialem virtutem pertinere. Si ergo in actu pœnitentis consideretur sola displicentia peccati præteriti, hoc immediatè ad charitatem pertinet, sicut et gaudere de bonis præteritis; sed intentio operandi ad deletionem peccati præteriti, requirit specialem virtutem sub charitate.

Ad secundum dicendum, quòd pœnitentia habet quidem realiter generalem materiam, in quantum respicit omnia peccata; sed tamen sub ratione speciali, in quantum scilicet sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad suam justificationem.

Ad tertium dicendum, quòd quælibet virtus specialis formaliter expellit habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subjecto. Sed pœnitentia expellit omne peccatum effectivè, in quantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia homine cooperante. Unde non sequitur, quod sit virtus generalis.

ARTICULUS III.

Utrùm virtus pœnitentiæ sit species justitiæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus pœnitentiæ non sit species justitiæ. Justitia enim non est virtus theologica, sed moralis, ut in II parte patet (1 2, qu. 62, art. 1 et 3). Pœnitentia autem videtur esse virtus theologica, quia habet Deum pro objecto, satisfacit enim Deo, cui etiam reconciliat peccatorem. Ergo videtur quod pœnitentia non sit species justitiæ.

2. Præterea, justitia cum sit virtus moralis, consistit in medio. Sed pœnitentia non con-

lieu. Or la pénitence ne consiste pas dans un milieu, mais dans une sorte d'excès, conformément à cette parole, *Jer.*, VI, 26 : « Gémissez avec amertume, comme une mère qui pleure son fils unique. » Donc la pénitence n'est pas une espèce de la justice.

3° Il y a deux espèces de justice, selon le Philosophe : l'une distributive et l'autre commutative. Or la pénitence n'est ni l'une ni l'autre. Donc elle n'est pas une espèce de la justice.

4° Commentant *Luc.*, VI, 21 : « Heureux, vous qui pleurez maintenant, » le vénérable Bède dit : « C'est là cette prudence qui comprend combien les choses de la terre sont misérables et combien celles du ciel sont heureuses. » Or pleurer est un acte de la pénitence. Donc la pénitence est une espèce de la prudence plutôt que de la justice.

Mais saint Augustin dit, *De Pœnit.* : « La pénitence est une sorte de vengeance que l'homme exerce contre lui-même, en se punissant par la douleur de ses propres péchés. » Or la vengeance appartient à la justice, si bien que Cicéron en fait une espèce de cette vertu. Donc la pénitence est uneespèce de la justice (1).

(1) Un prince de la chaire chrétienne explique admirablement cette doctrine : « Quelque relâchement que le péché ait introduit dans le christianisme, il est aisé de comprendre, pour peu que l'on connoisse la nature de la pénitence, qu'elle doit être sévère de la part du pécheur ; et la raison qu'en apporte saint Augustin est convaincante. « Car, dit ce Père, *Homil.* L, qu'est-ce que la pénitence? C'est un jugement, mais un jugement dont la forme a quelque chose de bien particulier; et en effet, si vous demandez quel est celui qui y préside en qualité de juge, je vous réponds que c'est celui qui y paroît en qualité de criminel ; je veux dire, le pecheur même. L'homme s'érige un tribunal dans son propre cœur; il se cite devant soi-même, il se fait l'accusateur de soi-même, il rend des temoignages contre soi-même; et enfin, animé d'un zèle de justice, il prononce lui-même son arrêt. Voilà la véritable et parfaite idée de la pénitence chrétienne.

» Mais, me direz-vous, saint Augustin, parlant ailleurs du jugement de Dieu, dit qu'il n'appartient qu'à Dieu d'être juge dans sa propre cause. Il est vrai, chrétiens, il n'appartient qu'à lui de l'être d'une manière indépendante, de l'être avec un pouvoir absolu, de l'être souverainement et sans appel. Or l'homme, en se jugeant lui-même par la pénitence, est bien éloigné d'avoir ce caractère de juridiction. Il se juge, mais en qualité seulement de délégué et comme tenant la place de Dieu; il se juge, mais en vertu seulement de la commission que Dieu lui en a donnée; il se juge, mais avec toute la dépendance d'un juge inférieur à l'égard d'un juge souverain...

» Je le dis, chrétiens, et il est vrai : l'homme pécheur tient la place de Dieu quand il se juge lui-même par la pénitence, et c'est ce que Tertullien nous déclare en termes formels. La pénitence, dit-il, est une vertu qui doit faire en nous la fonction de la justice et de la

---

sistit in medio, sed in quodam excessu, secundùm illud *Jerem.*, VI : « Luctum unigeniti fac tibi planctum amarum. » Ergo pœnitentia non est species justitiæ.

3. Præterea, duæ sunt species justitiæ (ut dicitur in V *Ethic.*), scilicet « distributiva et commutativa. » Sed sub neutra videtur pœnitentia contineri. Ergo videtur quod pœnitentia non sit species justitiæ.

4. Præterea, super illud *Luc.*, VI : « Beati qui nunc fletis, » dicit Glossa : « Ecce prudentia, quæ ostenditur quàm hæc terrena sint misera, et quàm beata cœlestia. » Sed flere est actus pœnitentiæ. Ergo pœnitentia magis est species prudentiæ, quàm justitiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Pœnit.* : « Pœnitentia est quædam dolentis vindicta, semper puniens in se quod dolet commisisse. » Sed vindictam facere pertinet ad justitiam; unde Tullius in sua *Rhet.* (lib. II *De Invent.*), ponit *vindictam* unam speciem justitiæ. Ergo videtur quod pœnitentia sit species justitiæ.

(Conclusion. — La pénitence n'est pas une espèce de la justice absolue, qui existe entre les égaux ; mais elle est une espèce de la justice relative, qui s'observe entre ceux qui sont sous l'autorité l'un de l'autre.)

Comme on l'a vu dans le dernier article, la pénitence n'est pas une vertu spéciale parce qu'elle déplore le mal commis (car la charité suffiroit pour cela), mais parce qu'elle déplore le péché comme offense de Dieu, avec le propos de le réparer. Or la réparation de l'offense commise contre quelqu'un exige, non-seulement la cessation de l'acte blessant, mais encore une certaine compensation ; car la compensation doit avoir lieu, de même que la rétribution, dans les offenses, avec la différence que la compensation se considère du côté de l'offensant, et la rétribution du côté de l'offensé. Eh bien, ces deux choses appartiennent à la justice, puisqu'elles impliquent l'une et l'autre commutation. Il est donc manifeste que la pénitence, considérée comme vertu, forme une partie de la justice. Mais il faut savoir que, selon la distinction du Philosophe, il y a deux sortes de justice : l'une absolue ou parfaite, l'autre relative ou imparfaite. La justice absolue existe entre les égaux, car la justice est elle-même une sorte d'égalité : c'est cette espèce de justice que le même Stagyrite appelle *justice politique* ou *civile*, parce que tous les citoyens, jouissant de la liberté, sont égaux entre eux, comme placés immédiatement sous le pouvoir du prince. Ensuite la justice relative existe entre ceux qui sont sous l'autorité l'un de l'autre, comme le serviteur est sous l'autorité du maître, le fils sous l'autorité du père et la femme sous l'autorité du mari : c'est

colère de Dieu; de la justice de Dieu pour nous condamner, et de la colère de Dieu pour nous punir. Car c'est là le sens de ses admirables paroles, *De Pœnit.*, IX : « La pénitence fait la fonction de la justice divine; » elle est une vertu qui doit prendre les intérêts de Dieu, qui doit réparer en nous les injures faites à Dieu; qui, aux dépens de notre personne, doit venger et apaiser Dieu; qui, à mesure que nous sommes plus ou moins coupables, doit nous faire plus ou moins sentir l'indignation et la haine de Dieu; je dis cette haine parfaite qu'il a du péché, et cette sainte indignation qu'il ne peut s'empêcher, parce qu'il est Dieu, de concevoir contre le pécheur. » (Bourdaloue, *Sermon sur la pénitence*).

(Conclusio. — Virtus pœnitentiæ, species est justitiæ commutativæ, non quidem simpliciter dicta, quæ inter æquales est, sed ejus quæ secundum quid justitia appellatur.

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est (art. 2), pœnitentia non habet quod sit virtus specialis ex hoc solo quod dolet de malo perpetrato (ad hoc enim sufficeret charitas), sed ex eo quòd pœnitens dolet de peccato commisso, in quantum est offensa Dei, cum emendationis proposito. Emendatio autem offensæ contra aliquem commissæ, non fit per solam cessationem offensæ ; sed exigitur ulteriùs quædam recompensatio, quæ habet locum in offensis in alterum commissis, sicut et retributio ; nisi quod recompensatio est ex parte ejus qui offendit (utpote cùm satisfacit), retributio autem est ex parte ejus in quem est offensa commissa. Utrumque autem ad materiam justitiæ pertinet, quia utrumque est commutatio quædam. Unde manifestum est quòd pœnitentia secundùm quòd est virtus, est pars justitiæ. Sciendum tamen est quòd, secundùm Philosophum in V *Ethic.*, dupliciter *justum*, scilicet simpliciter et secundùm quid. Simpliciter quidem *justum* est inter æquales, eo quòd justitia est æqualitas quædam ; quod ipse vocat *justum politicum* vel *civile*, eo quòd omnes cives æquales sunt, quantum ad hoc quòd immediatè sunt sub principe, sicut liberi existentes. *Justum* autem secundùm quid dicitur, quod est inter illos, quorum unus est sub potestate alterius, sicut servus sub domino, filius sub patre, uxor sub viro ; et tale *justum*

cette sorte de justice qui se trouve dans la pénitence. Le pénitent s'adresse donc à Dieu comme le serviteur s'adresse au maître, le fils au père et la femme au mari : comme le serviteur s'adresse au maître, selon cette parole, *Psalm.* CXXII, 2 : « De même que les yeux des serviteurs sont attentifs sur les mains de leurs maîtres..., ainsi nos yeux sont tournés vers le Seigneur notre Dieu, en attendant qu'il ait pitié de nous ; » ensuite comme le fils s'adresse au père, d'après ce qui est écrit, *Luc.*, XV, 21 : « Mon père, j'ai péché contre le ciel et contre vous ; » enfin comme la femme s'adresse au mari, selon ce que nous lisons *Jer.*, III, 1 : « Vous vous êtes corrompue avec plusieurs qui vous aimoient : néanmoins revenez à moi, dit le Seigneur, et je vous recevrai. »

Je réponds aux arguments : 1° Comme le remarque le Philosophe, la justice regarde autrui. Or celui que regarde la justice n'est pas appelé la *matière de la justice*, mais ce nom désigne les choses qui se distribuent ou s'échangent. Ainsi la matière de la pénitence, ce n'est pas Dieu, mais les actes humains qui l'offensent ou l'apaisent. Dieu est, dans la pénitence, comme celui que regarde la justice. On voit donc que la pénitence n'est pas une vertu théologale, parce qu'elle n'a pas Dieu pour objet ou pour matière.

2° Le milieu de la justice, comme le dit le Philosophe, c'est l'égalité qu'elle établit entre ceux dont elle règle les droits. Mais cette égalité ne peut être parfaite dans certains cas, à cause de la surexcellence d'un des deux termes : voilà ce qui arrive entre le père et le fils, ou entre Dieu et l'homme. Lors donc qu'il y a défaut d'un côté, celui qui ne peut atteindre l'égalité doit faire tout ce qu'il peut ; encore tous ses efforts ne suffisent-ils pas d'eux-mêmes, mais seulement par la condescendance et l'acceptation du supérieur. Voilà ce que l'on entend par l'excès signalé dans la pénitence (1).

3° De même qu'il se fait une sorte de commutation dans les bienfaits

(1) Le concile de Trente dit, *sess.* XIV, ch. 9 : « La libéralité de la miséricorde divine est si grande, que nous pouvons satisfaire à Dieu le Père en Jésus-Christ, non-seulement par les

---

consideratur in pœnitentia. Unde pœnitens recurrit ad Deum cum emendationis proposito, sicut servus ad dominum, secundùm illud *Psal.* CXXII : « Sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri ; » et sicut filius ad patrem, secundùm illud *Luc.*, XV : « Pater, peccavi in cœlum et coram te ; » et sicut uxor ad virum, secundùm illud *Jerem.*, III : « Fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me, dicit Dominus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut in V *Ethic.* dicitur, justitia est virtus ad alterum. Ille autem ad quem est justitia, non dicitur esse materia justitiæ, sed magis res quæ distribuuntur vel commutantur. Unde et materia pœnitentiæ non est Deus, sed actus humani quibus Deus offenditur vel placatur ; sed Deus se habet sicut ille ad quem est justitia. Ex quo patet quòd pœnitentia non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto vel materia.

Ad secundum dicendum, quòd medium justitiæ est æqualitas, quæ constituitur inter illos inter quos est justitia, ut dicitur in V *Ethic.* In quibusdam autem non potest perfecta æqualitas constitui propter alterius excellentiam, sicut inter patrem et filium, aut inter Deum et hominem, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.* Unde in talibus ille qui est deficiens, debet facere quidquid potest ; nec tamen hoc erit sufficiens simpliciter, sed solùm secundùm acceptationem superioris. Et hoc significatur per excessum qui attribuitur pœnitentiæ.

Ad tertium dicendum, quòd sicut est commu-

(lorsque l'obligé remplit en échange du bien reçu les devoirs de la reconnoissance), de même il s'opère une commutation dans les offenses, ou lorsque l'agresseur est puni malgré lui de l'injure commise, ce qui appartient à la justice vindicative; ou lorsqu'il compense l'injure volontairement, ce qui revient à la pénitence, laquelle regarde la personne du pécheur comme la justice vindicative regarde la personne du juge. On voit donc que la pénitence appartient, de même que la vengeance, à la justice commutative.

4° Bien que la pénitence soit une espèce de la justice, elle a sous quelque rapport ce qu'ont toutes les vertus. Comme justice particulière existant entre l'homme et Dieu, elle a ce qu'ont les vertus théologales : car elle renferme et la foi dans la passion par laquelle nous sommes justifiés, et l'espérance du pardon par la miséricorde divine, et la haine du vice qui revient à la charité. Ensuite, comme vertu morale, elle a quelque chose de la prudence qui dirige toutes les vertus. Enfin, comme justice générale, elle renferme non-seulement ce qui appartient à cette vertu, mais encore ce qui forme l'apanage de la tempérance et de la force; car les choses qui produisent la délectation et forment le domaine de la tempérance, comme aussi les choses qui inspirent la crainte et sont du ressort de la force, rentrent sous la juridiction de la justice. Ici donc la justice revendique la double tâche, et de bannir les choses délectables, ce qui appartient à la tempérance; et de faire supporter les choses dures, ce qui revient à la force.

peines que nous subissons volontairement ou que le prêtre nous impose pou rpunir le péché, mais encore par les maux que Dieu nous envoie dans ce monde et que nous endurons avec patience. »

---

tatio quædam in beneficiis (cùm scilicet aliquis pro beneficio recepto gratiam rependit), ita etiam est commutatio in offensis, cùm aliquis pro offensa in alterum commissa vel invitus punitur, quod pertinet ad vindicativam justitiam; vel voluntariè recompensat emendam, quod pertinet ad pœnitentiam, quæ respicit personam peccatoris, sicut justitia vindicativa personam judicis. Unde manifestum est quòd utraque sub justitia commutativa continetur.

Ad quartum dicendum, quòd pœnitentia licèt sit directè species justitiæ, comprehendit tamen quodammodo ea quæ pertinent ad omnes virtutes. In quantum enim est justitia quædam hominis ad Deum, oportet quòd participet ea quæ sunt virtutum theologicarum quæ habent Deum pro objecto; unde pœnitentia est cum fide passionis Christi, per quam justificamur à peccatis, et cum spe veniæ, et cum odio vitiorum, quod pertinet ad charitatem. In quantum verò est virtus moralis, participat aliquid prudentiæ, quæ est directiva omnium moralium virtutum. Sed ex ipsa ratione justitiæ non solùm habet id quod justitiæ est, sed etiam ea quæ sunt temperantiæ et fortitudinis, in quantum scilicet ea quæ delectationem causant, ad temperantiam pertinent, vel terrores inducunt, quem fortitudo moderatur, in communionem justitiæ veniunt. Et secundùm hoc ad justitiam pertinet, et abstinere à delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam, et sustinere dura quod pertinet ad fortitudinem.

ARTICLE IV.

La pénitence a-t-elle la volonté pour sujet ?

Il paroît que la pénitence n'a pas la volonté pour sujet. 1° La pénitence est une espèce de la tristesse. Or la tristesse réside dans la puissance concupiscible, de même que la joie. Donc la pénitence se trouve dans la puissance concupiscible.

2° La pénitence est une sorte de vengeance, comme le dit saint Augustin. Or la vengeance appartient à la puissance irascible, car la colère est le désir de la vengeance. Donc la pénitence est dans la puissance irascible.

3° Le passé forme, suivant le Philosophe, l'objet propre de la mémoire. Or la pénitence concerne le passé, comme nous l'avons vu. Donc la pénitence siége dans la mémoire comme dans son sujet.

4° Rien n'agit où il n'est pas. Or la pénitence bannit le péché de toutes les facultés de l'ame. Donc la pénitence est dans toutes les facultés de l'ame, et non pas seulement dans la volonté.

Mais la pénitence est une sorte de sacrifice, conformément à cette parole, *Ps.* L, 19 : « Le sacrifice digne de Dieu, c'est un cœur brisé de douleur (1). » Or l'oblation du sacrifice est un acte de la volonté, selon ce que dit encore le roi Prophète, *ibid.*, LIII, 7 : « Je vous offrirai volontairement un sacrifice. » Donc la pénitence a son siége dans la volonté.

(Conclusion. — Puisque la pénitence est une espèce de la justice, elle

(1) Voici le contexte, *ibid.*, 18 et suiv. : « Si vous désiriez des sacrifices, je ne manquerais pas de vous en offrir; mais vous n'auriez pas les holocaustes pour agréables. Le sacrifice digne de Dieu, c'est un cœur brisé de douleur ; vous ne rejetez pas, ô mon Dieu, un cœur contrit et humilié. » Je pourrois bien vous offrir, ô mon Dieu, des sacrifices pour mon péché ; mais vous ne les agréez point sans un cœur brisé de douleur, contrit et humilié. Que ferai-je donc? Je vous offrirai d'abord le cœur qui vous plaît, puis je vous immolerai des victimes ; alors

---

ARTICULUS IV.

Utrùm voluntas sit propriè subjectum pœnitentiæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd subjectum pœnitentiæ non sit propriè voluntas. Pœnitentia enim est tristitiæ species. Sed tristitia est in concupiscibili, sicut et gaudium. Ergo pœnitentia est in concupiscibili.

2. Præterea, pœnitentia est vindicta quædam, sicut Augustinus dicit in lib. *De Pœnitentia*. Sed vindicta videtur ad irascibilem pertinere, quia ira est appetitus vindictæ. Ergo videtur quòd pœnitentia sit in irascibili.

3. Præterea, præteritum est proprium objectum memoriæ, secundùm Philosophum in lib. *De memoria*. Sed pœnitentia est de præterito, ut dictum est. Ergo pœnitentia est in memoria, sicut in subjecto.

4. Præterea, nihil agit ubi non est. Sed pœnitentia excludit peccatum ab omnibus viribus animæ. Ergo pœnitentia est in qualibet vi animæ, et non in voluntate tantùm.

Sed contra : pœnitentia est sacrificium quoddam, secundùm illud *Psalm.* L : « Sacrificium Deo spiritus contribulatus. » Sed offerre sacrificium est actus voluntatis, secundùm illud *Psalm.* LIII : « Voluntariè sacrificabo tibi. » Ergo pœnitentia est in voluntate.

(Conclusio. — Pœnitentia, cùm sit quædam

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1 per totum, ut et quæstiunc. 4, in corp.

est dans la volonté comme dans son sujet, et son acte propre est la résolution de réparer le péché commis contre Dieu.)

On peut considérer la pénitence sous un double point de vue : comme passion et comme vertu. Considérée comme passion, la pénitence est une espèce de la tristesse, et réside par conséquent dans la puissance concupiscible comme dans son sujet. Mais lorsqu'on l'envisage comme vertu, la pénitence est une espèce de la justice; or la justice a pour sujet, ainsi que nous l'avons vu dans la deuxième partie, l'appétit rationnel, qui est la volonté : donc la pénitence, prise comme vertu, réside dans la volonté, et son acte propre est la résolution de réparer le péché commis contre Dieu (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il s'agit, dans l'objection, de la pénitence considérée comme passion.

2° Désirer la vengeance par passion contre un autre, c'est l'acte de la puissance irascible; mais désirer ou exercer la vengeance selon les ordres de la raison contre soi-même ou contre un autre, cela appartient à la volonté.

3° La mémoire est la faculté appréhensible du passé. Or la pénitence n'appartient pas à la puissance appréhensive; mais elle revient à la puis-

vous recevrez les holocaustes comme signes des sentiments de mon ame et comme figure de l'immolation du Sauveur.

Ecoutons, sur ce sujet, un des plus grands évêques qui ont honoré l'Eglise : « Il y a deux choses qui composent la pénitence : la mortification du corps et l'abaissement de l'esprit; car la pénitence est un sacrifice de tout l'homme qui, se jugeant digne du dernier supplice, se détruit en quelque façon devant Dieu. Par conséquent il est nécessaire, afin que le sacrifice soit plein et entier, de dompter et l'esprit et le corps; le corps par les mortifications, et l'esprit par l'humilité. Et d'autant que le sacrifice est plus agréable, lorsque la victime est plus noble, il ne faut point douter que ce ne soit une action sans comparaison plus excellente d'humilier son esprit devant Dieu, que de châtier son corps pour l'amour de lui : de sorte que l'humilité est la partie la plus essentielle de la pénitence chrétienne. C'est pourquoi le docte Tertullien donne cette belle définition de la pénitence, *De Pœnit.*, IX : « La pénitence, dit-il, c'est la science d'humilier l'homme. » (Bossuet, *Panégyr. de saint François de Paule.*)

(1) La pénitence règne dans la raison, dans l'esprit, dans la volonté; elle n'a pas pour siége l'ame, le cœur, la partie affective de notre être. Elle forme donc un acte de justice, mais elle n'est pas un sentiment de tristesse; elle consiste fondamentalement dans la résolution de réparer le péche commis contre Dieu, mais elle ne trouve pas son essence dans la douleur sensible qui produit les pleurs et les gémissements.

---

pecies justitiæ, in voluntate est ut in subjecto, cujus actus est propositum emendandi illud quod contra Deum commissum est.)

Respondeo dicendum, quòd de pœnitentia dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundùm quòd est passio quædam; et sic, cùm sit species tristitiæ, est in concupiscibili sicut in subjecto. Alio modo, secundùm quòd virtus; et sic, sicut dictum est, est species justitiæ. Justitia autem, ut in II part. habitum est (1 2, qu. 56, art. 6), habet pro subjecto appetitum rationis, qui est voluntas; unde manifestum est quòd pœnitentia, secundùm quòd est virtus, est in voluntate ut in subjecto, et proprius ejus actus est propositum emendandi illud quod contra Deum commissum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de pœnitentia, secundùm quòd est passio.

Ad secundum dicendum, quòd vindictam appetere ex passione de alio, pertinet ad irascibilem; sed appetere vel facere vindictam ex ratione de se vel de alio, pertinet ad voluntatem.

Ad tertium dicendum, quòd memoria est vis apprehensiva præteriti; pœnitentia autem non pertinet ad vim apprehensivam, sed ad appeti-

sance appétitive, qui suppose l'acte de la première. La pénitence n'a donc pas la mémoire pour sujet, mais elle la suppose.

4° La volonté meut, comme nous l'avons vu dans la première partie, toutes les autres facultés de l'ame; elle peut donc, tout en restant dans la volonté, produire certains effets dans toutes ses facultés.

ARTICLE V.

La pénitence a-t-elle son principe dans la crainte ?

Il paroît que la pénitence n'a pas son principe dans la crainte. 1° La pénitence commence dans la détestation du péché. Or ce sentiment appartient à la charité, comme nous l'avons dit dans un article précédent. Donc la pénitence naît de l'amour plutôt que de la crainte.

2° L'Evangile exhorte les hommes à la pénitence par l'attente du céleste royaume, conformément à cette parole, *Matth.*, III, 2 et IV, 17 : « Faites pénitence, car le royaume des cieux approche. » Or le céleste royaume est l'objet de l'espérance. Donc la pénitence procède de l'espérance, et non de la crainte.

3° La crainte est un acte intérieur de l'homme. Or la pénitence n'est pas en nous par l'œuvre de l'homme, mais par l'œuvre de Dieu ; car il est écrit, *Jér.*, XXXI, 19 : « Après que vous m'avez converti, j'ai fait pénitence. » Donc la pénitence ne vient pas de la crainte.

Mais le Prophète dit, *Is.*, XXVI : « Comme celle qui a conçu et qui, étant prête d'enfanter, jette de grands cris dans la douleur, tels nous sommes devenus » par la pénitence; puis il ajoute, d'après les Septante : « Nous avons conçu par votre crainte, Seigneur, et nous avons été comme en travail, et nous avons enfanté l'esprit du salut, » c'est-à-dire, comme

---

tivam, quæ præsupponit actum apprehensivæ. Unde pœnitentia non est in memoria, sed præsupponit eam.

Ad quartum dicendum, quòd voluntas, sicut in I part. habitum est (qu. 82, art. 4), movet omnes alias potentias animæ. Et ideo non est inconveniens si pœnitentia in voluntate existens, aliquid in singulis potentiis animæ operetur.

ARTICULUS V.

Utrùm principium pœnitentiæ sit ex timore.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd principium pœnitentiæ non sit ex timore. Pœnitentia enim incipit in displicentia peccatorum. Sed hoc pertinet ad charitatem, ut suprà dictum est (art. 2). Ergo pœnitentia magis oritur ex amore quàm ex timore.

2. Præterea, ad pœnitentiam homines provocantur per expectationem regni cœlestis, secundùm illud *Matth.*, III et IV : « Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cœlorum. » Sed regnum cœlorum est objectum spei. Ergo pœnitentia magis procedit ex spe quàm ex timore.

3. Præterea, timor est quidam actus interior hominis. Pœnitentia autem non videtur in nobis esse ex opere hominis, sed ex opere Dei, secundùm illud *Jerem.*, XXXI : « Postquam convertisti me, egi pœnitentiam. » Ergo pœnitentia non procedit ex timore.

Sed contra est, quod *Isai.*, XXVI, dicitur : « Sicut quæ concepit, cùm appropinquaverit ad partum, dolens clamat in doloribus suis : Sic facti sumus, » scilicet per pœnitentiam. Et postea subditur secundùm aliam litteram : « A timore tuo, Domine, concepimus, et quasi parturivimus et peperimus spiritum salutis, » id

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1 et 2.

on le voit par le contexte, nous avons enfanté l'esprit de pénitence qui donne le salut. Donc la pénitence procède de la crainte.

(Conclusion. — L'acte de la pénitence procède de la crainte servile comme de son premier mouvement, puis de la crainte filiale comme de son principe immédiat et prochain.)

On peut parler de deux sortes de pénitence : de la pénitence actuelle et de la pénitence habituelle. Or Dieu infuse la pénitence habituelle immédiatement dans les cœurs, sans que l'homme y coopère comme cause principale, mais non sans qu'il y concoure comme cause dispositive. L'homme coopère aussi, dans la pénitence actuelle, à l'opération de Dieu par certains actes. Le premier principe de ces actes est l'œuvre de Dieu qui change les cœurs, conformément à cette parole, *Lament.*, V, 21 : « Convertissez-nous à vous, Seigneur, et nous serons convertis. » Le second acte est le mouvement de la foi. Le troisième est le mouvement de la crainte servile, qui retire du péché par la crainte des supplices éternels. Le quatrième acte est le mouvement de l'espérance, qui produit la résolution d'une vie nouvelle dans l'espoir du pardon. Le cinquième acte est le mouvement de la charité, qui donne la détestation du péché pour lui-même, et non plus pour le châtiment. Enfin le sixième acte est le mouvement de la crainte filiale, qui offre une satisfaction volontaire à Dieu pour l'honneur qui lui est dû. On le voit donc : l'acte de la pénitence procède de la crainte servile comme du premier mouvement de l'affection qui y conduit, puis de la crainte filiale comme de son principe immédiat et prochain (1).

(1) Le concile de Trente a pour ainsi dire commenté cette doctrine. Nous allons citer ses paroles; mais remarquons d'abord qu'il parle de la justification de l'adulte, non de l'enfant, par le baptême, et que tout ce qu'il dit du baptême s'applique à la pénitence, car la pénitence est un second baptême.

Voici les paroles du concile de Trente, *sess.* VI, ch. 7 et 8 : « Le commencement de la justification dans les adultes vient de la grace de Dieu par Jésus-Christ, c'est-à-dire de l'appel qui leur est fait d'en haut sans aucun merite de leur part. Eloignés de Dieu par leurs péchés, ils sont disposés à la justification par la grace qui les excite et les pousse à se convertir, et par leur assentiment et leur libre cooperation à cette grace. De manière que Dieu touche le cœur de l'homme par l'illumination du Saint-Esprit, et que l'homme n'est pas privé de toute

---

est « pœnitentiæ salutaris, » ut per præmissa patet. Ergo pœnitentia procedit ex timore.

(Conclusio. — Actus pœnitentiæ à servili timore incipit sicut à primo motu affectus ad hoc ordinato, a timore verò filiali sicut ab immediato et proximo principio.)

Respondeo dicendum, quòd de pœnitentia loqui possumus dupliciter. Uno modo quantum ad habitum; et sic immediatè à Deo infunditur sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositivè cooperantibus per aliquos actus. Alio modo possumus loqui de pœnitentia quantum ad actus, quibus Deo operanti in pœnitentia cooperamur. Quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor, secundùm illud *Thren.*, ult. : « Converte nos, Domine, ad te, et convertemur. » Secundus actus est motus fidei. Tertius est motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum à peccatis retrahitur. Quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniæ consequendæ assumit propositum emendandi. Quintus actus est motus charitatis, quo alicui peccatum displicet secundùm seipsum, et non jam propter supplicia. Sextus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert. Sic igitur patet quòd actus pœnitentiæ a timore servili procedit, sicut à primo motu affectus ad hoc ordinato; à timore autem filiali sicut ab immediato et proximo principio.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme (surtout le pécheur) déteste le péché pour le châtiment avant de le détester pour l'offense de Dieu ou pour la laideur de l'acte coupable. Or cette première détestation du péché appartient à la crainte servile, et la seconde à la charité.

2° Par l'attente du céleste royaume, on entend l'avénement du roi souverainement juste, qui doit non-seulement récompenser, mais encore punir. C'est pourquoi saint Jean-Baptiste disoit, *Matth.*, III, 7 : « Race de vipères, qui vous a montré à fuir devant la colère qui vient ? »

3° Le mouvement de la crainte procède, lui aussi, de l'acte de Dieu qui convertit les cœurs; d'où il est dit, *Deuter.*, V, 29 : « Qui leur donnera un tel esprit et un tel cœur, qu'ils me craignent et qu'ils gardent en tout temps tous mes préceptes. » De ce donc que la pénitence vient de la crainte, il ne s'ensuit nullement qu'elle ne procède pas de l'acte de Dieu convertissant les cœurs.

action en recevant cette inspiration; car il est en son pouvoir de la repousser, bien qu'il ne puisse s'élever à la justice sans elle, par les seules forces de sa volonté. Ainsi dans les Livres saints, quand il est dit, *Zachar.*, I, 3 : « Tournez-vous vers moi, et je me tournerai vers vous, » nous sommes avertis de notre liberté; puis quand nous répondons, *Lament.*, V, 21 : « Convertissez-nous à vous, Seigneur, et nous serons convertis, » nous confessons que la grace de Dieu prévient nos efforts.

» Les adultes sont disposés à la justice même lorsque, excités par la grace et concevant la foi par l'ouïe, ils tiennent pour véritables les choses qui ont été révélées et promises d'en haut, principalement cette vérité que Dieu justifie l'impie par sa grace et par la rédemption en Jésus-Christ; puis lorsque se reconnoissant pécheurs et passant de la crainte de la justice divine à la considération de la miséricorde, ils s'élèvent à l'espérance dans la confiance que Dieu leur sera propice à cause de Jesus-Christ, quand ils commencent à l'aimer comme la source de toute justice et se portent dès-lors contre le péché par la haine et la détestation, c'est-à-dire par la pénitence qu'il faut faire avant le baptême; enfin lorsqu'ils se proposent de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les préceptes divins. C'est de cette préparation qu'il est écrit, *Hebr.*, XI, 6 : « Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il est, et qu'il récompense ceux qui le cherchent; » *Marc*, II, 5 : « Ayez confiance, mon fils, vos péchés vous sont remis; » *Eccli.*, I, 27 : « La crainte du Seigneur chasse le péché; » *Actes* II, 39 : « Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ en rémission de vos péchés, et vous recevrez le don de l'Esprit saint; » *Matth.*, XXVIII, 19 et suiv. : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé; » Enfin, I *Rois*, VII, 3 : « Préparez vos cœurs. »

» Cette disposition ou préparation est suivie de la justification même, qui est non-seulement la rémission des péchés, mais encore la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grace et de ses dons.... Et bien que personne ne puisse être juste que par la communication des mérites de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, la justification se fait de telle sorte que, en vue de ces mérites, la charité de Dieu est aussi

---

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum priùs incipit homini displicere (maximè peccatori), propter supplicia quæ respicit timor servilis, quàm propter Dei offensam vel peccati turpitudinem, quod pertinet ad charitatem.

Ad secundum dicendum, quòd in regno cœlorum appropinquante, intelligitur adventus Regis, non solùm præmiantis, sed etiam punientis. Unde et *Matth.*, III, Joannes Baptista dicebat : « Progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere à ventura ira? »

Ad tertium dicendum, quòd ipse etiam motus timoris procedit ex actu Dei convertentis cor. Unde dicitur *Deuter.*, V : « Quis det eos talem habere mentem, ut timeant me? » Et ideo per hoc quòd pœnitentia à timore procedit, non excluditur quin procedat ex actu Dei convertentis cor.

ARTICLE VI.

La pénitence est-elle la première des vertus?

Il paroît que la pénitence est la première des vertus. 1° Commentant *Matth.*, III, 3 : « Faites pénitence, » la Glose dit : « La première des vertus, c'est de haïr le vice et de mortifier le vieil homme par la pénitence. » Donc, etc.

2° On s'éloigne d'un terme avant d'approcher de l'autre. Or toutes les autres vertus vont à rapprocher d'un terme, car elles portent l'homme à faire le bien ; mais la pénitence a pour but d'éloigner du mal. Donc la pénitence vient avant toutes les autres vertus.

3° Avant la pénitence, le péché est dans l'ame. Or la vertu ne peut être dans l'ame avec le péché. Donc aucune vertu n'est avant la pénitence ; donc la pénitence est la première de toutes les vertus, car elle leur ouvre l'entrée des cœurs en en bannissant le péché.

Mais la pénitence procède, comme nous l'avons dit, de la foi, de l'espérance et de la charité. Donc la pénitence n'est pas la première des vertus.

(CONCLUSION. — La pénitence n'est, absolument parlant, la première des vertus ni dans l'ordre du temps, ni dans l'ordre de la nature ; mais elle l'est dans l'ordre du temps d'une manière relative, quant à son acte qui se présente avant tout autre dans la justification de l'impie.)

répandue dans les cœurs par le Saint-Esprit. D'où vient que, dans la justification, l'homme, par Jésus-Christ auquel il est uni, reçoit en même temps, avec la rémission des péchés, tous ces dons infus, la foi, l'espérance et la charité. »

Ce magnifique enseignement pose en quelque sorte les fondements de l'édifice spirituel, il trace pour ainsi dire la généalogie de la vie chrétienne, il montre comment l'activité divine et l'activité humaine opèrent de concert l'œuvre de la régénération. La grace et la rédemption dans Jésus-Christ, la justice et la vertu dans l'homme sont des mots qui ne portent aucune idée claire dans l'esprit, quand on n'a pas compris cet enseignement. Nous osons le recommander à l'étude la plus sérieuse ; qu'on le compare avec l'article de saint Thomas, qu'on voie comment l'ange de l'Ecole a posé, comme autant de jalons, les principes qui ont dirigé les Pères du concile de Trente.

ARTICULUS VI.

Utrùm pœnitentia sit prima virtutum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd pœnitentia sit prima virtutum. Quia super illud *Matth.*, III : « Pœnitentiam agite, » dicit Glossa : « Prima virtus est per pœnitentiam perimere veterem hominem, et vitia odisse. »

2. Præterea, recedere à termino prius esse videtur quàm accedere ad terminum. Sed omnes aliæ virtutes pertinere videntur ad accessum ad terminum, quia per omnes ordinatur homo ad bonum agendum ; pœnitentia autem videtur ordinari ad recessum à malo. Ergo pœnitentia videtur esse prior omnibus aliis virtutibus.

3. Præterea, ante pœnitentiam est peccatum in anima. Sed simul cum peccato nulla virtus animæ inest. Ergo nulla virtus est ante pœnitentiam ; sed ipsa videtur esse prima, quæ aliis aditum aperit, excludendo peccatum.

Sed contra est, quòd pœnitentia procedit ex fide, spe et charitate, sicut jam dictum est. Non ergo est pœnitentia prima virtutum.

(CONCLUSIO. — Virtus pœnitentiæ non est simpliciter prima virtutum ordine temporis vel naturæ, sed secundùm quid ordine temporis tantùm, nimirum quoad ejus actum, qui in justificatione impii primus occurrit.)

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 10, quæstiunc. 6, ad 6, et art. 2, quæstiunc. 2.

Les vertus considérées comme habitudes ne suivent pas l'ordre du temps, parce qu'elles naissent en vertu de leur connexité toutes ensemble dans l'ame; mais elles suivent l'ordre de la nature qui se fixe d'après le rang des actes, si bien qu'on les dit antérieures ou postérieures les unes aux autres suivant que leurs actes se supposent réciproquement. Cela posé, disons que quelques actes louables peuvent précéder l'acte et l'habitude de la pénitence dans l'ordre du temps : ainsi l'acte de la foi et de l'espérance informes, comme aussi l'acte de la crainte servile. Mais l'acte et l'habitude de la charité accompagnent d'un pas égal, dans l'ordre du temps, l'acte et l'habitude de la pénitence, de même que l'habitude des autres vertus : car, dans la justification du pécheur, le mouvement du libre arbitre vers Dieu, c'est-à-dire l'acte de foi formé par la charité, marche avec le mouvement du libre arbitre contre le péché, mouvement qui est l'acte de la pénitence. Dans l'ordre de la nature, par contre, le premier de ses actes précède le second; car l'acte de la pénitence contre le péché vient de l'amour de Dieu, si bien qu'il y trouve sa cause et sa raison (1). Ainsi la pénitence n'est, absolument parlant, la première des vertus ni dans l'ordre du temps ni dans l'ordre de la nature, car les vertus théologales la précèdent dans ce dernier ordre ; mais elle est, dans l'ordre du temps, la première des vertus

(1) L'ordre du temps résulte de la succession des moments, des heures, des jours : les saisons se suivent admirablement sur notre planète, voilà l'ordre du temps. — L'ordre de la nature suit la filiation des actes de l'esprit humain : je conçois, je veux, j'agis, voilà l'ordre de la nature, j'aurois mieux aimé dire l'ordre psychologique.

Nous savons, d'un autre côté, comment s'opère la justification. D'après le concile de Trente, le pécheur reçoit la foi par la prédication de l'Evangile ; la vue de ses fautes le jette dans la crainte de la justice divine; la révélation de l'infinie miséricorde lui donne l'espérance ; l'amour de la bonté souveraine s'éveille dans son cœur; et la pénitence lui fait détester ses péchés parce qu'ils déplaisent à Dieu; dès-lors la grace divine répand dans son ame, avec le sainteté et la justice, toutes les bonnes dispositions qui portent au bien, toutes les habitudes des vertus, la foi, l'espérance et la charité surnaturelles.

Maintenant, si nous considérons les vertus qui se présentent comme actes dans ce tableau, nous verrons qu'elles se précèdent et s'engendrent les unes les autres : en conséquence la foi, la crainte et l'espérance marchent avant la pénitence dans l'ordre du temps et dans l'ordre de la nature. Mais si nous envisageons ces mêmes vertus comme habitudes, elles se produi-

---

Respondeo dicendum, quòd in virtutibus non attenditur ordo temporis quantum habitus, quia cùm virtutes sint connexæ, ut in II part. habitum est (1 2, qu. 65, art. 1), omnes simul incipiunt esse in anima; sed dicitur una earum esse prior alterâ ordine naturæ, qui consideratur ex ordine actuum, secundùm scilicet quòd actus unius virtutis præsupponit actum alterius virtutis. Secundùm hoc igitur dicendum est quòd actus quidam laudabiles etiam tempore præcedere possunt actum et habitum pœnitentiæ, sicut actus fidei et spei informium, et actus timoris servilis. Actus autem et habitus charitatis simul sunt tempore cum actu et habitu pœnitentiæ, et cum habitu aliarum virtutum; nam sicut in II part. habitum est (1 2, qu. 113, art. 7 et 8), in justificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum (qui est actus fidei per charitatem formatus), et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Horum tamen duorum actuum primus naturaliter præcedit secundum, nam actus virtutis pœnitentiæ est contra peccatum ex amore Dei; unde primus actus est ratio et causa secundi. Sic igitur pœnitentia non est simpliciter prima virtutum, nec ordine temporis, nec ordine naturæ, quia secundùm ordinem naturæ simpliciter præcedunt ipsam virtutes theologicæ; sed quantum ad aliquid est prima inter cæteras virtutes ordine temporis, quantum ad ejus ac-

relativement, quant à son acte qui paroît avant tout autre dans la justification de l'impie. Dans l'ordre de la nature, au contraire, les autres vertus la précèdent comme ce qui est par soi précède ce qui est par accident : car les autres vertus sont nécessaires à l'homme par elles-mêmes; mais la pénitence est nécessaire par hypothèse, dans la supposition du péché. C'est là ce que nous avons dit dans une question précédente, en fixant la place de la pénitence à l'égard des autres sacrements.

Je réponds aux arguments : 1° Le commentaire objecté parle en ce sens que l'acte de la pénitence tient, dans l'ordre du temps, le premier rang parmi les actes des vertus morales.

2° Dans les mouvements successifs, le départ du terme précède l'arrivée au terme opposé dans l'ordre du temps, puis il la précède aussi dans l'ordre de la nature sous le rapport du sujet ou de la cause matérielle; mais quand on se place au point de vue de la cause agissante et de la cause finale, on voit paroître d'abord l'arrivée au terme, car c'est là ce que l'agent se propose avant tout. Or, dans les actes de l'ame, on considère principalement, comme le remarque le Philosophe, la cause agissante et la cause finale (1).

3° La pénitence ouvre l'entrée aux autres vertus, en bannissant le péché des cœurs par la foi, par l'espérance et par la charité, qui marchent en première ligne dans l'ordre de la nature; mais elle leur ouvre l'entrée de telle sorte, que ces vertus entrent avec elle en même temps : car dans la justification du pécheur, le mouvement du libre arbitre vers Dieu et contre le péché est accompagné de la rémission de la faute et de l'infusion de la grace, qui renferme toutes les vertus.

sent bien encore les unes les autres, mais elles ne se devancent ni se suivent plus, puisqu'elles naissent toutes à la fois, par infusion divine, dans les ames : la foi, l'espérance et la charité précèdent donc la pénitence dans l'ordre de la nature, mais elles ne lui sont pas antérieures dans l'ordre du temps.

(1) Notre saint auteur nous l'a dit souvent : la fin vient la dernière dans l'exécution, mais elle se présente en première ligne dans l'intention.

---

tum, qui primus occurrit in justificatione impii. Sed ordine naturæ videntur esse aliæ virtutes priores, sicut quod est per se, est prius eo quod est per accidens : nam aliæ virtutes per se videntur esse necessariæ ad bonum hominis; pœnitentia autem supposito quodam, scilicet peccato præexistenti, sicut etiam dictum est (qu. 66, art. 4), circa ordinem sacramenti pœnitentiæ ad alia sacramenta prædicta.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa loquitur quantum ad hoc quòd actus pœnitentiæ primus est tempore inter actus aliarum virtutum moralium.

Ad secundum dicendum, quòd in motibus successivis, recedere à termino est prius tempore quàm pervenire ad terminum, et prius naturâ, quantum est ex parte subjecti sive secundùm ordinem causæ materialis. Sed secundùm ordinem causæ agentis et finalis, prius est pervenire ad terminum, hoc enim est quod primò agens intendit; et hic ordo præcipuè attenditur in actibus animæ, ut dicitur in II *Physic.*

Ad tertium dicendum, quòd pœnitentia aperit aditum virtutibus, expellendo peccatum per virtutem fidei, spei et charitatis, quæ sunt naturaliter priores; ita tamen aperit eis aditum, quòd ipsæ simul intrant cum ipsa; nam in justificatione impii simul cum motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, est remissio culpæ et infusio gratiæ, cum qua simul infunduntur omnes virtutes, ut in II part. habitum est (qu. 65, art. 3, et qu. 113, art. 7 et 8).

QUESTION LXXXVI.

Des effets de la pénitence, et d'abord de la rémission des péchés mortels.

Après avoir examiné la pénitence comme sacrement et comme vertu, nous devons considérer ses effets. Nous parlerons : premièrement, de la rémission des péchés mortels ; deuxièmement, de la rémission des péchés véniels ; troisièmement, du retour des péchés remis ; quatrièmement, du rétablissement des vertus.

On demande six choses sur le premier point : 1° La pénitence peut-elle remettre tous les péchés mortels ? 2° Le péché mortel peut-il être remis sans la pénitence ? 3° La pénitence peut-elle remettre un péché sans un autre ? 4° La peine reste-t-elle après la rémission de la faute par la pénitence ? 5° La pénitence détruit-elle tous les restes du péché avec la faute ? 6° Enfin la rémission de la faute est-elle l'effet de la pénitence ?

ARTICLE I.

La pénitence peut-elle remettre tous les péchés mortels ?

Il paroît que la pénitence ne peut remettre tous les péchés mortels. 1° Saint Paul dit d'Esaü, *Hébr.*, XII, 17 : « Il ne trouva pas lieu à la pénitence, quoiqu'il la cherchât avec larmes ; » c'est-à-dire, d'après la Glose : « Il ne trouva pas lieu au pardon par la pénitence. » Nous lisons pareillement d'Anthiocus, II *Machab.*, IX, 13 : « Ce scélérat prioit le Seigneur, de qui il ne devoit pas recevoir miséricorde. » Donc la pénitence ne peut remettre tous les péchés.

QUÆSTIO LXXXVI.

De effectu pœnitentiæ quoad mortalium peccatorum remissionem, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectu pœnitentiæ. Et primò, quantum ad remissionem peccatorum mortalium ; secundò, quantum ad remissionem peccatorum venialium ; tertiò, quantum ad reditum peccatorum dimissorum ; quartò, quantum ad restitutionem virtutum.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm omnia peccata mortalia per pœnitentiam auferantur. 2° Utrùm possint sine pœnitentia tolli. 3° Utrùm unum possit remitti sine alio. 4° Utrùm pœnitentia auferat culpam remanente reatu. 5° Utrùm remaneant reliquiæ peccatorum. 6° Utrùm auferre peccatum sit effectus pœnitentiæ in quantum est virtus, aut in quantum est sacramentum.

ARTICULUS I.

Utrùm per pœnitentiam omnia peccata removeantur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd per pœnitentiam non omnia peccata removeantur. Dicit enim Apostolus, *Hebr.*, XII, quòd « Esau non invenit pœnitentiæ locum, quamquam cum lacrymis inquisisset eam ; » Glossa : « Id est, non invenit locum veniæ et benedictionis per pœnitentiam. » Et II *Machab.*, IX, dicitur de Antiocho : « Orabat scelestus Deum à quo non erat misericordiam consecuturus. » Non ergo videtur quòd per pœnitentiam omnia peccata tollantur.

(1) De his etiam infrà, qu. 87, art. 1 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1;

2° Saint Augustin dit, *De serm. Domini in monte*, III, 22 : « Lorsque, après avoir connu Dieu par la grace, on attaque ses frères et qu'on agite les torches de la discorde, la tache de ce péché est si grande qu'on ne peut plus subir l'humiliation d'en demander pardon, lors même que le témoignage de la conscience force de reconnoître et d'avouer sa faute. » Donc tous les péchés ne peuvent être effacés par la pénitence.

3° Nous lisons, *Matth.*, XII, 32 : « Qui aura prononcé une parole contre l'Esprit saint, elle ne lui sera remise ni dans ce siècle ni dans le siècle futur. » Donc la pénitence ne peut remettre tous les péchés.

Mais le Seigneur dit, *Ez.*, XXVIII, 22 : « Je ne me souviendrai plus de toutes les iniquités qu'il a commises (1). »

(Conclusion. — Le libre arbitre de l'homme voyageur et l'efficacité de

(1) Deux sortes de sectaires, les montanistes et les novatiens ont soutenu que certains péchés renferment une si grande malice, qu'ils ne peuvent être remis par la pénitence; d'où ils concluoient qu'on ne devoit pas admettre à la grace de la réconciliation ceux qui avoient ou renié la foi dans les persécutions, ou commis de grands crimes après le baptême.

Le concile de Nicée, tenu dans le IVe siècle, condamna cette désolante doctrine; et le concile de Carthage, présidé par saint Cyprien, proscrivit la discipline qu'elle sanctionnoit : il fut décrété qu'on recevroit à pénitence les chrétiens tombés pendant la persécution. Déjà le LIe canon des Apôtres avoit dit : « Si un évêque ou un prêtre ne veut pas recevoir celui qui revient après le péché, qu'il soit déposé; car il contriste Jésus-Christ, qui a dit que la conversion d'un pécheur cause plus de joie dans le ciel que la persévérance de quatre-vingt-dix-neuf justes. »

Tertullien s'éleva contre les novateurs avec autant de science que d'éloquence : « Si Dieu, dit-il, a établi des châtiments pour punir les péchés de l'esprit, de la volonté et de la chair, il a aussi établi le sacrement de pénitence pour les effacer. Ne jetons pas les ames dans le désespoir. Qu'on craigne de retomber dans le mal, et non de recourir à la pénitence; qu'on rougisse d'avoir contracté plusieurs fois les mêmes maladies, mais non de recourir au même remède. Montrez votre reconnoissance en usant du bien que vous offre le Seigneur. Vous avez armé la colère contre vous, mais vous savez à qui vous devez satisfaire pour obtenir la réconciliation. Si vous doutez de la miséricorde, voyez ce que l'Esprit saint dit aux églises : il leur reproche des désordres, mais il les exhorte à la pénitence; il leur parle de ses jugements redoutables, mais il ne les menaceroit pas s'il ne vouloit pardonner au repentir. »

Tertullien fonde cette doctrine sur l'Ecriture sainte; il continue : Dieu dit aux Juifs, *Is.*, I, 16 et suiv. : « Lavez-vous, purifiez-vous; ôtez de devant mes yeux la malignité de vos pensées, cessez de faire le mal...; et quand vos péchés seroient comme l'écarlate, ils deviendront blancs comme la neige; et quand ils seroient rouges comme le vermillon, ils deviendront blancs comme la laine la plus blanche. » *Ibid.*, LV, 7 : « Que l'impie quitte sa voie et l'injustice de ses pensées; qu'il retourne au Seigneur, et il lui fera miséricorde; qu'il retourne

---

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte*, quòd « tanta labes est illius peccati, scilicet cùm post agnitionem Dei per gratiam Christi oppugnat aliquis fraternitatem, et adversùs ipsam gratiam invidiæ facibus agitatur, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiamsi peccatum suum mala conscientia agnoscere et annuntiare cogatur. » Non ergo omne peccatum potest per pœnitentiam tolli.

3. Præterea, Dominus dicit, *Matth.*, XII : « Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro. » Non ergo omne peccatum remitti potest per pœnitentiam.

Sed contra est, quod dicitur *Ezech.*, XVIII : « Omnium iniquitatum ejus quas operatus est, non recordabor ampliùs. »

(Conclusio — Libertas humani arbitrii et divinæ gratiæ efficacitas, ostendunt nullum esse

et dist. 16, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 3; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 56; et *Opusc.*, III, cap. 146.

la grace divine font que la pénitence peut, dans cette vie, remettre tous les péchés.)

S'il y a des péchés qui ne puissent être remis par la pénitence, cela vient nécessairement d'une de ces deux causes : ou de ce que l'homme ne peut faire pénitence de ces péchés, ou de ce que la pénitence ne peut les effacer. Or la première raison s'applique au péché dans l'enfer : les démons et les damnés ne peuvent faire pénitence de leurs crimes, parce que leur cœur est confirmé dans le mal ; de sorte qu'ils ne peuvent se répentir du péché pour la faute, mais seulement pour la peine qu'ils en durent. Sous ce dernier rapport, ils font bien une sorte de pénitence, mais une pénitence infructueuse, selon cette parole, *Sag.*, V, 3 : « Faisant pénitence et jetant des soupirs dans le serrement de leur cœur (1); » pénitence qui ne renferme pas l'espérance du pardon, mais le désespoir. Il faut parler autrement du péché de l'homme voyageur, parce que son libre arbitre peut se tourner vers le bien ou vers le mal; si l'on soutenoit qu'il y a sur la terre des péchés dont on ne peut faire pénitence, on tomberoit dans une grave erreur, pour deux raisons : d'abord parce qu'on

à notre Dieu, parce qu'il pardonne à l'infini. » *Ez.*, XVIII, 21 : « Si l'impie fait pénitence de tous les péchés qu'il a commis, s'il garde tous mes préceptes, et s'il agit selon l'équité et la justice, il vivra certainement et ne mourra point; je ne me souviendrai plus de toutes les iniquités qu'il a commises. » Les Juifs s'étoient rendus coupables des plus grands crimes; le vol, la rapine, le meurtre, le blasphème, l'infidélité même avoient souillé leur cœur. Cependant Dieu leur promet le pardon. Jésus-Christ a donné à ses apôtres le pouvoir de remettre, non-seulement les fautes légères, mais tous les péchés sans exception : « *Quæcumque solveritis*, leur dit-il, *Matth.*, XVIII, 18 ; Tout ce que vous délierez sur la terre, sera délié aussi dans les cieux. » Il ne menace de la peine éternelle, *Luc*, XIII, 3 et 5, que ceux qui refusent de faire pénitence. Quand les Pharisiens lui reprochèrent de recevoir tous les pécheurs, il les confondit par les paraboles de l'enfant prodigue, de la brebis égarée et de la drachme perdue. Quel crime pourroit-on comparer au déicide? Cependant il a prié pour ceux qui l'ont attaché sur un infâme gibet, et saint Pierre leur promit le pardon s'ils vouloient faire pénitence (*Actes*, III, 19).

(1) *Ubi supra*, 1 et suiv. : « Alors (au jugement général) les justes s'élèveront avec une grande hardiesse contre ceux qui les auront accablés d'affliction et qui leur auront ravi le fruit de leurs travaux. A cette vue les méchants seront saisis de trouble et d'une horrible frayeur; ils seront surpris d'étonnement en voyant tout d'un coup, contre leur attente, les justes sauvés; ils diront en eux-mêmes, touchés de repentir (*pœnitentiam agentes*) et gémissant dans le serrement de leur cœur : Ce sont ceux-là qui ont été autrefois l'objet de nos railleries....; cependant les voilà élevés au rang des enfants de Dieu, et leur partage est avec les saints. Nous nous sommes donc égarés de la voie de la vérité; *ergo erravimus.* »

---

peccatum in hac vita, quod per veram pœnitentiam deleri non possit.)

Respondeo dicendum, quòd hoc quòd aliquod peccatum per pœnitentiam tolli non possit, potest contingere dupliciter : uno modo, quia aliquis de peccato pœnitere non posset; alio modo, quia pœnitentia non posset delere peccatum. Primo quidem modo non possunt per pœnitentiam deleri peccata dæmonum et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quòd non potest eis displicere peccatum in quantum est culpa, sed solùm displicet eis pœna quam patiuntur, ratione cujus aliquam pœnitentiam, sed infructuosam habent, secundùm illud *Sap.*, V : « Pœnitentiam agentes, et præ angustia spiritûs gementes; » unde talis pœnitentia non est cum spe veniæ, sed cum desperatione. Tale autem non potest esse aliquod peccatum hominis viatoris, cujus liberum arbitrium flexibile est ad bonum et ad malum. Unde dicere quòd aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis pœnitere non possit,

détruiroit le libre arbitre ; ensuite parce qu'on dérogeroit à la vertu de la grace, qui peut porter à la pénitence le cœur de tous les pécheurs, conformément à cette parole, *Prov.*, XXI, 1 ; « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur comme une eau courante, il le fait tourner de tel côté qu'il veut. » Maintenant dire qu'il y a des péchés qui ne peuvent être remis par une vraie pénitence, c'est pareillement avancer une grande erreur, aussi pour deux raisons. En premier lieu, cela répugne à la miséricorde du Seigneur, dont il est dit : *Joël.*, II, 13 : « Il est bon et compatissant, il est patient et riche en miséricorde, il l'emporte sur toute malice ; » or Dieu seroit en quelque sorte vaincu par l'homme, si l'homme vouloit effacer un péché que Dieu ne voulût pas détruire. En second lieu, la doctrine que nous combattons dérogeroit à la vertu de la passion, par laquelle agit la pénitence, de même que les autres sacrements ; car il est écrit, I *Jean.*, II, 2 : « Il est lui-même propitiation pour nos péchés, non-seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux de tout le monde. » Il faut donc dire purement et simplement que tout péché, dans cette vie, peut être remis par une vraie pénitence.

Je réponds aux arguments : 1° Esaü n'avoit pas une vraie pénitence, on le voit par ce qu'il disoit, *Gen.*, XXVII, 41 : « Le temps de la mort de mon père viendra, et je tuerai mon frère Jacob (1). » Il faut dire la même chose d'Antiochus : il ne se repentoit pas véritablement ; il regrettoit son crime non pour l'offense de Dieu, mais pour la maladie dont il ressentoit la douleur (2).

(1) Jacob avoit été béni par Isaac à la place d'Esaü : « Esaü haïssoit toujours Jacob, dit l'Ecriture, *ubi supra*, à cause de la bénédiction qu'il avoit reçue de son père : et il disoit en lui-même : « Le temps de la mort de mon père viendra, et je tuerai mon frère Jacob. »

(2) Lorsqu'il apprit la défaite de ses généraux par Judas Machabée, transporté d'orgueil et de fureur, Antiochus jura de couvrir Jérusalem de ruines et la Judée de sang. Dieu le punit de ses sentiments et de ses desseins criminels ; au moment où il prononça son serment, il fut saisi d'une grande douleur dans les entrailles ; et comme il se précipitoit vers le théâtre futur de sa vengeance, il tomba de son char, se blessa le corps et se meurtrit les membres. Alors, dit l'Ecriture, *Mach.*, IX, 8 et suiv., « celui qui, s'élevant par son orgueil au-dessus de la

---

erroneum est : primò quidem, quia per hoc tolleretur libertas arbitrii ; secundò, quia per hoc derogaretur virtuti gratiæ, per quam moveri potest cor cujuscumque peccatoris ad pœnitendum, secundùm illud *Proverb.*, XXI. « Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit, vertet illud. » Quòd autem secundo modo non possit per veram pœnitentiam aliquod peccatum remitti, est etiam erroneum. Primò quidem, quia repugnat divinæ misericordiæ, de qua dicitur *Joel.*, II, quòd « benignus et misericors est, et patiens, et multæ misericordiæ, et præstabilis super malitia ; » vinceretur enim quodammodo Deus ab homine, si homo peccatum vellet deleri, quod Deus delere non vellet. Secundò, quia hoc derogaret virtuti passionis Christi, per quam pœnitentia operatur, sicut et cætera sacramenta ; cùm scriptum sit I *Joan.*, II : « Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solùm nostris, sed etiam totius mundi. » Unde simpliciter dicendum est quòd omne peccatum in hac vita per pœnitentiam veram deleri potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd Esau non verè pœnituit, quod patet ex hoc quod dixit : « Venient dies luctûs patris mei, et occidam Jacob fratrem meum. » Similiter etiam nec Antiochus verè pœnituit ; dolebat enim de culpa præterita, non propter offensam Dei, sed propter infirmitatem corporalem quam patiebatur.

2° La parole de saint Augustin : « La souillure de ce péché est si grande qu'on ne peut subir l'humiliation d'en demander pardon, » doit s'entendre dans ce sens qu'on ne peut en demander pardon facilement : ainsi nous disons qu'un malade ne peut se guérir, quand son mal résiste longtemps. D'ailleurs, si l'homme ne pouvoit demander pardon par ses propres forces, il le pourroit avec le secours de la grace, qui quelquefois « convertit au fond de la mer, » dit le prophète royal, *Ps.* LXVII, 23.

3° D'après saint Augustin, la parole dont parle l'Evangile, contre l'Esprit saint, c'est l'impénitence finale qui est irrémissible, parce qu'il n'y a point de rémission dans l'éternité. Si cette parole désignoit le péché de malice ou le blasphème contre le Saint-Esprit, elle seroit irrémissible dans ce sens qu'elle ne peut se remettre facilement, soit parce que ce péché ne renferme aucune cause d'excuse, soit parce qu'on en est puni dans ce monde et dans l'autre, comme nous l'avons expliqué dans la deuxième partie.

ARTICLE II.

Le péché mortel peut-il être remis sans la pénitence?

Il paroît que le péché mortel peut être remis sans la pénitence. 1° Dieu n'a pas moins de puissance dans les adultes que dans les enfants. Or Dieu remet le péché dans les enfants sans la pénitence. Donc il les remet dans les adultes de la même manière.

condition de l'homme, s'étoit flatté de pouvoir commander aux flots de la mer, et de mettre dans une balance les plus hautes montagnes, se trouva humilié jusqu'à la terre; il étoit porté tout mourant dans une chaise, attestant publiquement la toute-puissance de Dieu, qui éclatoit en lui. Car des vers sortoient de son corps comme d'une source; et cet impie, vivant au milieu de tant de douleurs, voyoit toutes ses chairs tomber par lambeaux, avec une odeur si effroyable que toute l'armée ne pouvoit en souffrir la puanteur.... Il commença donc à rabattre de ce grand orgueil dont il étoit possédé, et à entrer dans la connoissance de lui-même.... Ne pouvant plus souffrir la puanteur qui sortoit de lui, il dit : « Il est juste que

---

Ad secundum dicendum, quòd illud verbum Augustini sic intelligendum est : « Tanta est labes illius peccati, ut deprecandi humilitatem subire non possit, » scilicet de facili, secundùm quòd dicitur ille non posse sanari, qui non potest de facili sanari. Potest tamen hoc fieri per divinæ gratiæ virtutem, quæ etiam interdum « in profundum maris convertit, » ut dicitur in *Psalm.* LXVI.

Ad tertium dicendum, quòd illud verbum vel blasphemia contra Spiritum sanctum, est finalis impœnitentia, ut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (Serm. XXI), quæ penitus irremissibilis est, quia post finem hujus vitæ non est remissio peccatorum. Vel si intelligatur per blasphemiam Spiritus sancti, peccatum quod fit ex certa malitia, vel etiam ipsa blasphemia Spiritus sancti, dicitur non remitti, scilicet de facili, vel quia tale peccatum non habet in se causam excusationis, vel quia pro tali peccato punitur aliquis et in hoc sæculo et in futuro, ut in II part. expositum est (2 2, qu. 14, art. 1 et deinceps).

ARTICULUS II.

Utrùm sine pœnitentia peccatum remitti possit.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd sine pœnitentia peccatum remitti possit. Non enim est minor virtus Dei circa adultos quàm circa pueros. Sed pueris peccata dimittit sine pœnitentia. Ergo etiam et adultis.

(1) De his etiam infrà, qu. 87, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 2, art. 5; et iterum dist. 15, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1.

2° Dieu n'a pas attaché sa vertu aux sacrements. Or la pénitence est un sacrement. Donc les péchés peuvent être remis par la vertu divine sans la pénitence.

3° La miséricorde de Dieu est plus grande que celle de l'homme. Or l'homme remet quelquefois l'offense reçue sans le repentir de celui qui l'a offensé ; le Seigneur lui-même nous en fait un commandement dans ces paroles, *Matth.*, V, 44 : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. » Donc Dieu remet, à plus forte raison, les offenses qu'il reçoit sans le repentir de l'homme.

Mais le Seigneur dit, *Jér.*, XVIII, 8 : « Si cette nation fait pénitence du mal pour lequel je l'avois menacée, je me repentirai aussi moi-même du mal que j'avois résolu de lui faire. » Donc ainsi que Dieu remet les péchés quand on s'en repent, de même il ne les remet pas quand on n'en fait pas pénitence.

(Conclusion. — Puisque la grace change la volonté en remettant l'offense faite à Dieu, le péché mortel ne peut être remis sans la pénitence en tant que vertu.)

Le péché actuel et mortel ne peut être remis sans la pénitence considérée comme vertu. Puisque le péché est offense de Dieu, Dieu remet le péché de la même manière qu'il remet l'offense commise contre lui. D'autre part, l'offense est opposée directement à la grace ; car on retire sa grace lorsqu'on est offensé. Mais, entre la grace de Dieu et la grace de l'homme, il y a la différence que voici : la grace de l'homme ne cause pas, mais elle suppose la bonté réelle ou apparente dans l'homme agréé ; la grace de Dieu produit, au contraire, cause la bonté dans celui qui en

l'homme soit soumis à Dieu, et que celui qui est mortel ne s'égale pas au Dieu souverain. Et ce scélérat prioit le Seigneur, de qui il ne devoit point recevoir miséricorde.... Enfin ce meurtrier et ce blasphémateur, frappé d'une horrible plaie, et traité comme il avoit traité les autres sur les montagnes et loin de son pays, finit sa vie par une mort misérable. » Antiochus demandoit sa guérison, et il ne devoit pas l'obtenir.

---

2. Præterea, Deus virtutem suam sacramentis non alligavit. Sed pœnitentia est quoddam sacramentum. Ergo virtute divina possunt peccata sine pœnitentia dimitti.

3. Præterea, major est misericordia Dei quàm misericordia hominis. Sed homo interdum remittit offensam suam homini etiam non pœnitenti ; unde et ipse Dominus mandavit, *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos. » Ergo multò magis Deus dimittit offensam suam hominibus non pœnitentibus.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Jerem.*, XVIII : « Si pœnitentiam egerit gens illa à malo quod fecit, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei. » Et sic è contrario videtur quòd si homo pœnitentiam non agat, Deus ei non remittat offensam.

(Conclusio. — Nullum actuale peccatum sine pœnitentiæ virtute potest in hac vita remitti.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est peccatum actuale mortale sine pœnitentia remitti, loquendo de pœnitentia quæ est virtus. Cùm enim peccatum sit Dei offensa, eo modo Deus peccatum remittit, quo remittit offensam in se commissam. Offensa autem directè opponitur gratiæ ; ex hoc enim dicitur aliquis alteri esse offensus, quòd repellit eum à gratia sua. Sicut autem habitum est in II part. (1 2, qu. 110, art. 1), hoc interest inter gratiam Dei et gratiam hominis, quod gratia hominis non causat, sed præsupponit bonitatem veram vel apparentem in homine grato ; sed gratia Dei

est l'objet : car la bonne volonté de Dieu, sa bienveillance, sa grace est la cause de tout bien créé. L'homme peut donc remettre l'offense reçue sans le changement de la volonté dans l'offensant, mais Dieu ne peut remettre l'offense sans ce changement. Et comme l'offense du péché mortel vient de ce que la volonté de l'homme s'est détournée de Dieu pour s'attacher au bien périssable, il faut, pour la rémission de l'offense faite au Très-Haut, que la volonté de l'homme change, qu'elle se détourne des créatures pour se tourner vers Dieu avec la détestation de la vie passée et le propos d'une vie nouvelle. Or voilà précisément ce que fait la pénitence considérée comme vertu : le péché ne peut donc être remis sans la pénitence entendue dans le sens que nous venons de dire. Quant au sacrement, il est consommé par le ministère du prêtre qui lie et délie ; Dieu peut remettre les péchés sans ce rit extérieur, comme Jésus-Christ les remit à la femme adultère et à la femme pécheresse. Mais s'il remit leurs péchés sans le sacrement, il ne les remit pas sans la vertu de pénitence : car dit saint Grégoire, *Homil.* XXXIV, « il amena par la grace » à la pénitence « celle qu'il pardonna par la miséricorde (1). »

(1) Dieu ne peut remettre les péchés sans la pénitence par son pouvoir relatif, dans l'ordr religieux qu'il a constitué, d'après les lois qu'il a établies : tous les théologiens l'enseignent d'un commun accord. Mais Dieu pourroit-il remettre le péché sans la pénitence par son pouvoir absolu, sans tenir compte de ses institutions divines, en sortant de l'ordre actuel des choses? Les uns répondent oui, les autres non. La réponse négative nous semble dans le vrai.

Les prétendus réformateurs du XVIe siècle, après avoir dépouillé l'homme de toute liberté morale, posent en principe qu'il ne peut coopérer à la grace ; puis ils disent : Dans la régénération, la justice est imputée d'une manière extérieure, mais elle ne pénètre pas le fond des cœurs ; le fidèle justifié est réputé juste, mais il reste coupable ; il est mis à l'abri du châtiment, mais le péché continue d'infecter tout son être. Dans ce système, Dieu remet le péché sans la pénitence, puisqu'il ne justifie pas dans la justification. Mais le concile de Trente a proscrit ces erreurs aussi dangereuses qu'elles sont absurdes ; il dit, *sess.* VI, ch. 7 : « Cette disposition ou préparation est suivie de la justification, qui est non-seulement la rémission des péchés, mais encore la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grace et de ses dons ; si bien que l'homme devient juste d'injuste, ami d'ennemi qu'il étoit, pour être héritier de la vie éternelle. »

Dieu ne se contente donc pas, dans la réhabilitation, de déclarer l'homme juste, mais il le rend tel en lui-même ; il purifie son cœur et redresse sa volonté ; il l'éloigne des sentiers du vice et le ramène dans le chemin de la vertu ; il lui fait détester le mal commis et prendre la

---

causat bonitatem in homine grato, eo quòd bona voluntas Dei, quæ in nomine *gratiæ* intelligitur, est causa omnis boni creati. Unde potest contingere quòd homo remittat offensam, qua offensus est alicui absque aliqua immutatione voluntatis ejus ; non autem contingere potest quòd Deus remittat offensam alicui absque immutatione voluntatis ejus. Offensa autem peccati mortalis procedit ex hoc quòd voluntas hominis est aversa à Deo per conversionem ad aliquod bonum commutabile : unde requiritur ad remissionem divinæ offensæ, quòd voluntas hominis sic immutetur, ut convertatur ad Deum cum detestatione conversionis prædictæ et proposito emendandi, quod pertinet ad rationem pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus ; et ideo impossibile est quòd peccatum alicui remittatur sine pœnitentia secundùm quòd est virtus. Sacramentum autem pœnitentiæ (sicut suprà dictum est) perficitur per officium sacerdotis ligantis et solventis, sine quo potest Deus peccatum remittere, sicut remisit Christus mulieri adulteræ, ut legitur *Joan.*, VIII, et peccatrici, ut legitur *Luc.*, IX. Quibus tamen non remisit peccata sine virtute pœnitentiæ ; nam sicut Gregorius dicit in Homil. XXXIV : « Per gratiam traxit intus (scilicet ad pœnitentiam), quam per misericordiam suscepit foris. »

Je réponds aux arguments : 1° L'enfant n'a que le péché originel. Or le péché originel ne consiste pas dans la perversion actuelle de la volonté, mais dans un certain désordre de la nature : la rémission de ce péché n'exige donc pas un changement actuel de la volonté, mais un changement habituel par l'infusion de la grace et des vertus. Les péchés commis par l'adulte, au contraire, consistent dans la perversion actuelle de la volonté : ils ne peuvent donc être remis, pas même dans le baptême, sans le changement actuel de cette faculté morale, changement qui s'opère par la pénitence.

2° L'objection parle de la pénitence considérée comme sacrement.

3° La miséricorde de Dieu renferme plus de vertu que celle de l'homme, en ce qu'elle change la volonté du pécheur pour le porter à la pénitence, ce que ne peut faire aucune puissance humaine.

ARTICLE III.

La pénitence peut-elle remettre un péché sans un autre?

Il paroît que la pénitence peut remettre un péché sans un autre. Le Seigneur dit, *Amos*, IV, 7 : « J'ai fait qu'il plût sur une ville et qu'il ne

résolution de ne plus le commettre, c'est-à-dire il répand dans son ame la pénitence avec la foi, l'espérance et la charité. Dieu pourroit-il agir différemment? Non; car s'il déclaroit juste l'homme coupable; s'il proclamoit la probité du voleur qui ne veut pas restituer, la pureté de l'adultère qui reste dans la fange, l'innocence de l'homicide dont les mains sont teintes de sang; en un mot, s'il justifioit sans produire la justice dans les cœurs, il commettroit le mensonge. Donc Dieu ne peut en aucune manière justifier, c'est-à-dire remettre les péchés sans la pénitence. La pénitence se trouve nécessairement dans la justification, par conséquent aussi dans la rémission des péchés.

C'est là, manifestement, la doctrine de saint Thomas : « L'homme peut remettre l'offense reçue, dit-il, sans le changement de la volonté dans l'offensant; mais Dieu ne peut remettre l'offense sans ce changement. » Et encore : « Il faut, pour la rémission de l'offense faite au Très-Haut, que la volonté de l'homme change, qu'elle se détourne des créatures pour se tourner vers Dieu avec la détestation de la vie passée et le propos d'une vie nouvelle. » Nous avons emprunté le langage du concile de Trente, mais nous n'avons pas dit autre chose.

Ad primum ergo dicendum, quòd in pueris non est nisi peccatum originale, quod non consistit in actuali deordinatione voluntatis, sed in quadam habituali deordinatione naturæ, ut in II part. habitum est (1 2, qu. 83, art. 1); et ideo remittitur eis peccatum cum habituali immutatione per infusionem gratiæ et virtutum, non autem cum actuali. Sed adulto, in quo sunt actualia peccata, quæ consistunt in deordinatione actuali voluntatis, non remittuntur peccata etiam in baptismo sine actuali immutatione voluntatis, quod fit per pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de pœnitentia, secundùm quòd est sacramentum.

Ad tertium dicendum, quòd misericordia Dei est majoris virtutis quàm misericordia hominis, in hoc quòd immutat voluntatem hominis ad pœnitendum, quod misericordia hominis facere non potest.

ARTICULUS III.

Utrùm possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti. Dicitur enim *Amos*, IV : « Plui

(1) De his etiam suprà, 1 2, qu. 73, art. 1; et III *Sent.*, dist. 36, art. 5; ut et IV *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1; et dist. 16, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et dist. 18, qu. 2, art. 5, quæstiunc. 3, ad 1.

plût pas sur une autre, qu'un endroit fût arrosé par la pluie et qu'un autre demeurât sec faute de pluie ; » et voici comme saint Grégoire explique cette parole, *Homil.* X : « Quand l'homme continue de haïr le prochain et se corrige de ses autres vices, la même ville est arrosée d'un côté par la pluie, et brûlée de l'autre par les ardeurs du soleil ; car ses habitants goûtent, les uns la douceur de la vertu, les autres l'amertume du vice. » Donc la pénitence peut remettre un péché sans un autre.

2° Commentant le Psaume *Beati immaculati in via,* saint Ambroise dit: « La première consolation de l'homme, c'est que Dieu n'oublie jamais de faire miséricorde ; la seconde, que les peines satisfont et délivrent du péché, même sans la foi. » Donc l'homme peut être délivré d'un péché en restant sous le poids d'un autre.

3° Quand deux choses ne sont point ensemble nécessairement, on peut en ôter une sans l'autre. Or les péchés ne sont pas tellement enchaînés par une connexité réciproque, qu'ils ne puissent être l'un sans l'autre. Donc un péché peut être ôté, l'autre restant.

4° Les péchés sont des dettes dont nous demandons la remise, lorsque nous disons dans l'oraison dominicale : « Remettez-nous nos dettes, etc. » Or l'homme remet souvent une dette sans en remettre une autre. Donc Dieu peut remettre par la pénitence un péché sans un autre.

Dieu remet les péchés des hommes, parce qu'il les aime, conformément à cette parole, *Jér.*, XXXI, 3 : « Je vous ai aimés d'un amour éternel, c'est pourquoi je vous ai attirés à moi par la compassion que j'ai eue de vous. » Or rien n'empêche que Dieu aime l'homme pour une chose et qu'il le déteste pour une autre : c'est ainsi qu'il aime le pécheur dans la nature humaine, et qu'il le hait dans ses fautes. Donc Dieu peut remettre un péché par la pénitence sans en remettre un autre.

---

super unam civitatem, et super aliam civitatem non plui ; pars una compluta est, et pars super quam non plui, aruit ; » quod exponens Gregorius *super Ezech.* dicit (Homil. X) : « Cùm ille qui proximum odit, ab aliis vitiis se corrigit, una eademque civitas ex parte compluitur, et ex parte arida manet, quia sunt qui cùm quædam vitia resecant, in aliis graviter perdurant. » Ergo potest unum peccatum per pœnitentiam dimitti sine alio.

2. Præterea, Ambrosius super *Psalm.* « Beati immaculati in via, » dicit quòd « prima consolatio est, quia non obliviscitur misereri Deus ; secunda per punitionem, ubi etsi fides desit, pœna satisfacit et relevat. » Potest ergo aliquis relevari ab aliquo peccato, manente peccato infidelitatis.

3. Præterea, eorum quæ non necesse est esse simul, unum potest auferri sine alio. Sed peccata, ut in II part. habitum est (qu. 72, art. 1), non sunt connexa, et ita unum eorum potest esse sine alio. Ergo etiam unum eorum potest remitti sine alio per pœnitentiam.

4. Præterea, peccata sunt debita quæ nobis relaxari petimus, cùm dicimus in oratione Dominica : « Dimitte nobis debita nostra, etc. » Sed homo quandoque dimittit unum debitum sine alio. Ergo etiam Deus per pœnitentiam dimittit unum peccatum sine alio.

5. Præterea, per dilectionem Dei relaxantur hominibus peccata, secundùm illud *Jerem.*, XIII : « In charitate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans. » Sed nihil prohibet quin Deus diligat hominem quantum ad unum, et sit ei offensus quantum ad aliud : sicut peccatorem diligit quantum ad naturam, odit autem quantum ad culpam. Ergo videtur possibile quòd Deus per pœnitentiam remittat unum peccatum sine alio.

Mais saint Augustin dit, *De Pœnit.*, IX : « Il y a des hommes qui se repentent de leurs péchés, mais non de tous, réservant certaines choses qu'ils aiment, sans réfléchir que le Seigneur guérit le sourd-muet tout ensemble et le délivra du démon, pour nous apprendre que nous ne sommes jamais guéris d'une maladie spirituelle sans l'être de toutes. »

(Conclusion. — Comme, d'une part, le péché nous est remis par la grace, par la pénitence et par la miséricorde divine ; comme, d'une autre part, ces trois choses sont exclusives et ne souffrent ni réserve ni partage, il s'ensuit qu'un péché ne peut être remis sans un autre.)

La pénitence ne peut remettre un péché sans un autre, pour plusieurs raisons. D'abord le péché est remis par cela que l'offense de Dieu est ôtée par la grace ; d'où nous avons montré, dans la deuxième partie, que la grace peut seule remettre le péché. Or tout péché mortel est contraire à la grace et l'exclut des cœurs : il est donc impossible qu'un péché soit remis sans un autre. Ensuite le péché mortel, nous l'avons prouvé, ne peut être remis sans la vraie pénitence, qui fait quitter le péché parce qu'il est contre Dieu. Eh bien, d'une part, tous les péchés mortels offrent ce caractère, d'être contre Dieu ; d'une autre part, où se trouve la même raison, là se rencontre le même effet : l'homme ne peut donc se repentir véritablement d'un péché sans se repentir d'un autre ; car s'il détestoit un péché parce qu'il est contre Dieu aimé plus que toutes choses, il les détesteroit tous. Donc la pénitence ne peut, encore une fois, remettre un péché sans un autre. Enfin le pardon partiel des péchés répugneroit à la miséricorde de Dieu, dont les œuvres sont parfaites, comme il est écrit, *Deuter.*, XXXII, 4 ; quand il prend pitié de l'homme, sa commisération n'a ni partage ni réserve ; voilà ce qu'enseigne saint Augustin, *De Pœni-*

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Pœnitentia* (*verâ et falsâ*, sicut suprà, cap. 9) : « Sunt plures quos pœnitet peccasse, sed non omnino, reservantes sibi quædam in quibus delectantur, non animadvertentes Dominum simul mutum et surdum à dæmonio liberasse, per hoc docens nos nunquam nisi de omnibus sanari. »

(Conclusio. — Cùm nullum peccatum mortale sine gratia ac pœnitentia remitti possit, omne verò peccatum mortale gratiæ et pœnitentiæ repugnet, fieri non potest ut per virtutem pœnitentiæ unum peccatum sine alio remittatur.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti. Primò quidem, quia peccatum remittitur in quantum tollitur Dei offensa per gratiam ; unde in II part. habitum est (1 2, qu. 109, art. 7, et qu. 113, art. 2), quòd nullum peccatum potest remitti sine gratia. Omne autem peccatum mortale contrariatur gratiæ, et excludit eam : unde impossibile est quòd unum peccatum sine alio remittatur. Secundò, quia (sicut ostensum est) peccatum mortale non potest sine vera pœnitentia remitti, ad quam pertinet deserere peccatum, in quantum est contra Deum, quod quidem est commune omnibus mortalibus. Ubi autem est eadem ratio, et idem effectus : unde non potest esse verè pœnitens, qui de uno peccato pœnitet, et non de alio ; si enim displiceret ei illud peccatum, quia est contra Deum super omnia dilectum (quod requiritur ad rationem veræ pœnitentiæ), sequeretur quòd de omnibus peccatis pœniteret : unde sequitur quòd impossibile sit unum peccatum per pœnitentiam remitti sine alio. Tertiò, quia hoc esset contra perfectionem misericordiæ Dei, cujus perfecta sunt opera, ut dicitur *Deuter.*, XXXII ; unde cujus miseretur, totaliter miseretur ; et hoc est quod Augustinus dicit in lib. *De Pœnitentia* : « Quædam impietas infidelita-

tent., IX : « C'est une impiété digne de l'infidèle, dit-il, que d'espérer un demi pardon de celui qui est la justice même (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Les paroles de saint Grégoire doivent être entendues, non de la rémission de la faute, mais de la cessation de l'acte coupable; car l'homme qui a l'habitude de commettre plusieurs péchés, peut en quitter un sans en quitter un autre. Cet amendement vient de la grace, il est vrai ; mais il ne va pas assez loin pour mériter la rémission des péchés.

2° La foi dont parle saint Ambroise n'est pas la foi par laquelle on croit en Jésus-Christ; car saint Augustin, commentant *Jean* XV, 22 : « Si je n'étois pas venu et ne leur eusse point parlé, ils n'auroient pas de péchés, » c'est-à-dire ils n'auroient pas le péché de l'infidélité ; saint Augustin dit, *in Joan., tract.* LXXXIX : « Ce péché renferme tous les autres péchés. » Que devons-nous donc entendre par la foi dont il s'agit? Nous devons entendre la conscience, parce que celui qui souffre avec patience obtient quelquefois, par les peines, la rémission des péchés dont il n'avoit pas connoissance, que sa concience ne lui reprochoit point.

3° Les péchés ne sont pas unis par une connexité réciproque sous le rapport de l'attachement au bien périssable ; mais ils le sont dans l'éloignement du bien éternel, car ils s'en écartent tous. Or cet éloignement constitue l'offense qui doit être détruite par la pénitence.

(1) Ici se reproduit la question que nous avons signalée dans le précédent article; on dit : Dieu a prescrit pour règle à sa miséricorde, de remettre en même temps tous les péchés mortels. Dieu ne pourroit donc par sa puissance relative, selon la loi qu'il s'est donnée, remettre un péché mortel sans un autre; mais le pourroit-il par sa puissance absolue, sans tenir compte de ses institutions positives? Nous disons que non. Si Dieu remettoit un péché sans un autre, que feroit-il? Il ouvriroit tout à la fois le ciel et l'enfer au même homme ; il lui donneroit son amitié d'une part, et lui réserveroit sa colère de l'autre; il l'absoudroit et le condamneroit en même temps ; il lui pardonneroit et ne lui pardonneroit pas : il lui pardonneroit, puisqu'il lui donneroit sa grace ; il ne lui pardonneroit pas, puisqu'il seroit toujours prêt à le punir éternellement. Dieu peut-il donc par sa puissance relative ou par sa puissance absolue, dans l'ordre actuel ou dans un autre ordre de choses, comme on voudra; Dieu peut-il en aucune manière produire l'absurde, réaliser ce qui implique contradiction, faire l'impossible? Où est le péché mortel, là n'est pas la grace : la grace efface donc tous les péchés mortels, ou n'en efface aucun.

---

tis est, ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam. »

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Gregorii non est intelligendum quantum ad remissionem culpæ, sed quantum ad cessationem ab actu, quia interdum ille qui plura peccata consuevit committere, deserit unum, non tamen aliud. Quod quidem fit auxilio divino, quod tamen non pertingit usque ad remissionem culpæ.

Ad secundum dicendum, quòd in verbo illo Ambrosii fides non potest accipi, qua creditur in Christum ; quia, ut Augustinus (Tractat. LXXXIX *in Joan.*), dicit super illud *Joan.*, XV : « Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent (scilicet infidelitatis) ; hoc enim est peccatum quo tenentur cuncta peccata. » Sed accipitur fides pro conscientia, quia interdum per pœnas quas quis patienter sustinet, consequitur remissionem peccati, cujus conscientiam non habet.

Ad tertium dicendum, quòd peccata quamvis non sint connexa quantum ad conversionem ad bonum commutabile, sunt tamen connexa quantum ad aversionem à bono incommutabili, in qua conveniunt omnia peccata mortalia. Et ex hac parte habent rationem offensæ, quam oportet per pœnitentiam tolli.

4° Les dettes des choses extérieures, par exemple de l'argent, ne sont pas contraires à l'amitié qui fait rendre la créance gratuitement; on peut donc remettre une de ces dettes sans l'autre. Mais les dettes de la faute sont contraires à l'amitié, de sorte que les fautes ou les offenses ne se remettent pas les unes sans les autres; d'ailleurs ne seroit-il pas ridicule de demander, même à l'homme, pardon d'une offense, et non d'une autre?

5° L'amour par lequel Dieu aime la nature humaine n'est pas ordonné au bien de la gloire, dont exclut le péché mortel; mais l'amour de la grace qui remet les fautes graves ordonne l'homme à la vie éternelle, selon cette parole, *Rom.*, VI, 23 : « La grace de Dieu est la vie éternelle. » On ne peut donc raisonner par induction de ces deux amours de Dieu.

ARTICLE IV.

La peine reste-t-elle après la rémission de la faute par la pénitence?

Il paroît que la peine ne reste pas après la rémission de la faute par la pénitence. 1° Enlevez la cause, vous enlevez l'effet. Or la faute est la cause de la peine, car la peine est méritée par la faute. Donc la peine ne peut rester après la rémission de la faute.

2° L'Apôtre dit, *Rom.*, V : « Le don du Christ a plus de force que le péché » d'Adam (1). Or le péché fait encourir tout ensemble et la faute et la peine. Donc le don de la grace, à plus forte raison, remet la faute et la peine tout à la fois.

(1) Ces paroles ne reproduisent pas, mais elles résument le texte apostolique; citons littéralement, *Rom.*, V, 15 et suiv. : « Il n'en est pas du don comme du péché : car si par le péché d'un seul plusieurs sont morts, la grace et le don de Dieu se sont répandus beaucoup plus abondamment sur plusieurs par la grace d'un seul homme, Jésus-Christ. Et il n'en est pas de ce don comme du péché; car nous avons été condamnés par le jugement pour un seul péché, au lieu que nous sommes justifiés par la grace après plusieurs péchés, » etc.

Ad quartum dicendum, quòd debitum exterioris rei (putà pecuniæ) non contrariatur amicitiæ, ex qua debitum remittitur; et ideo potest unum dimitti sine alio Sed debitum culpæ contrariatur amicitiæ; et ideo una culpa vel offensa non remittitur sine altera; ridiculum enim videtur quòd etiam ab homine aliquis veniam peteret de una offensa, et non de alia.

Ad quintum dicendum, quòd dilectio qua Deus diligit hominis naturam, non ordinatur ad bonum gloriæ, à quo impeditur homo per quodlibet peccatum mortale. Sed dilectio gratiæ per quam fit remissio peccati mortalis, ordinat hominem ad vitam æternam, secundùm illud *Rom.*, VI : « Gratia Dei, vita æterna. » Unde non est similis ratio.

ARTICULUS IV.

Utrùm remissâ culpâ per pœnitentiam, remaneat reatus pœnæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd remissâ culpâ per pœnitentiam, non remaneat reatus pœnæ. Remotâ enim causâ removetur effectus. Sed culpa est causa reatûs pœnæ; ideo enim est aliquis dignus pœnâ, quia culpam commisit. Ergo remissâ culpâ non potest remanere reatus pœnæ.

2. Præterea, sicut Apostolus dicit, *Rom.*, V: « Donum Christi efficacius est quàm peccatum Adæ. » Sed peccando homo simul incurrit culpam et pœnæ reatum. Ergo multò magis per donum gratiæ simul remittitur culpa, et tollitur pœnæ reatus.

(1) De his etiam suprà, qu. 67, art. 3, ad 3, et qu 69, art. 10, ad 3; ut et IV *Sent.*, dist. 14 qu. 2, art. 1; et *ad Rom.*, XI, lect. 4, col. 4; et *ad Hebr.*, VI, col. 4.

3° La rémission des péchés se fait dans la pénitence par la vertu de la passion, conformément à cette parole, *Rom.*, III, 25 : « Que Dieu a établi pour être la victime de propitiation par la foi en son sang, afin de faire paroître sa justice par la rémission des péchés passés. » Or la passion de Jésus-Christ renferme, comme nous l'avons dit ailleurs, une satisfaction suffisante pour tous les péchés. Donc la peine ne reste pas après la rémission de la faute.

Mais lorsque David dit à Nathan, II *Rois*, XII, 13 : « J'ai péché contre le Seigneur, » le Prophète lui répondit, *ibid.* : « Le Seigneur a transféré votre péché, vous ne mourrez point; mais parce que vous avez été cause par votre péché que les ennemis du Seigneur ont blasphémé, le fils qui vous est né mourra. » Or cette mort prématurée fut la peine du péché de David. Donc la rémission de la faute ne détruit pas toute la peine (1).

(Conclusion. — La pénitence détruit la faute et la peine éternelle,

(1) Voici les principes fondamentaux sur lesquels repose toute la prétendue réforme du XVIe siècle. Le péché originel, disoient Luther et ses adeptes, a dépouillé l'homme de toute liberté morale; il l'a rendu semblable à une pierre, à un tronc d'arbre, à une motte de terre. Passif dans la main de Dieu comme la scie dans la main du charpentier, il n'agit pas avec la grace dans la restauration de lui-même; il ne concourt point à l'œuvre de Dieu par sa coopération; il ne s'approprie point la vertu divine par ses efforts. En conséquence la justice lui est imputée d'une manière extérieure; elle ne le pénètre pas intimement pour éclairer son intelligence, pour redresser sa volonté, pour purifier son cœur; il reste après la justification plonge dans les ténèbres les plus épaisses et dans la corruption la plus profonde. En cet état, gangrené par le mal jusqu'à la moelle des os, comment l'homme pourroit-il faire le bien, pratiquer la vertu, produire des bonnes œuvres? Si donc des peines lui étoient retenues dans la justification, jamais il ne pourroit s'affranchir de ces peines, et le ciel dès-lors lui seroit fermé pour toujours. D'ailleurs les fous de papistes ont édifié, sur les peines temporelles, l'erreur du purgatoire et la superstition des indulgences : disons donc que le souverain Juge, en remettant les péchés, ne laisse pas l'homme sujet à des peines temporelles.

Saint Thomas renverse un étai de cet échafaudage, en montrant que la rémission de la faute n'implique pas toujours la rémission de la peine temporelle. A l'exemple qu'il tire de l'Ecriture, on pourroit en ajouter plusieurs autres. Marie, qui avoit parlé contre son frère Moïse, fut couverte de lèpre : « Moïse cria vers le Seigneur, raconte l'Ecriture. *Nombres*, XII, 13 et suiv.; il lui dit : Guérissez-la, je vous prie Le Seigneur lui répondit : ... Qu'elle soit séparée hors du camp pendant sept jours, ensuite on la rappellera. » Lorsque Moïse, accompagné d'Aaron, frappa deux fois, dans un sentiment de défiance, la pierre d'où devoit sortir une source d'eau, le Seigneur dit à Moïse et à Aaron, *Nombres*, XX, 12 : « Parce que vous ne m'avez pas cru, et que vous ne m'avez pas glorifié devant les enfants d'Israël, vous ne ferez point entrer ces peuples dans la terre que je leur donnerai; » c'est-à-dire vous n'y entrerez pas avec eux : telle sera la punition de votre péché. Dieu irrité par l'adoration du veau d'or, bien qu'il eût pardonné ce crime à la prière de Moïse, dit cependant, *Exod.*, XXXII, 34. « Au jour de la vengeance, je visiterai et punirai ce péché. » Adam fut « tiré

---

3. Præterea, remissio peccatorum fit in pœnitentia per virtutem passionis, secundùm illud *Rom.*, III : « Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, propter remissionem præcedentium delictorum. » Sed passio Christi est sufficienter satisfactoria pro omnibus peccatis, ut suprà habitum est (qu. 48, art. 2). Non ergo post remissionem culpæ remanet aliquis reatus pœnæ.

Sed contra est, quod II *Reg.*, XII, dicitur, quòd cùm David pœnitens dixisset ad Nathan : « Peccavi Domino, » dixit Nathan ad illum : « Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris; verumtamen filius qui natus est tibi, morte morietur; » quod fuit in pœnam præcedentis peccati, ut ibidem dicitur. Ergo remissâ culpâ, remanet reatus alicujus pœnæ.

(Conclusio. — Quanquam per virtutem pœ-

parce qu'elle détruit l'éloignement de Dieu; mais elle peut laisser l'homme sujet à une peine temporelle, parce qu'elle n'enlève pas toujours l'attachement au bien créé.)

Comme on l'a vu dans la deuxième partie, le péché mortel renferme deux choses : l'éloignement du bien immuable et l'attachement désordonné au bien passager. Or, par l'éloignement du bien immuable, le péché mortel fait encourir une peine sans terme, afin que celui qui a péché contre le bien éternel soit éternellement puni. Ensuite, par l'attachement désordonné au bien passager, le péché mortel provoque semblablement une peine, parce que la peine ramène seule à l'ordre de la justice le désordre du péché; car il est juste que celui qui a plus accordé à sa

de son péché, » comme l'Esprit saint nous le révèle, *Sag.*, X, 2; mais il n'en subit pas moins la mort corporelle. Et c'est en punition de son péché que « la mort est entrée dans ce monde, » *Rom.*, V, 12. Peine cruelle qui remplit l'homme d'angoisses indicibles et fait frémir la nature d'horreur; châtiment épouvantable, qui s'exécute depuis le commencement du monde, dans le cours des âges, à chaque minute; que dis-je? Si nous portons la population du globe à un milliard d'habitants, et fixons la vie moyenne à trente ans, chaque minute voit un enfant d'Adam rendre le dernier soupir dans les étreintes de la douleur suprême; l'un n'est pas encore tombé jusqu'au fond de la fosse, que l'autre roule déjà dans le gouffre toujours béant des vers et de la pourriture. Voilà, entre mille, une des peines du péché remis!

La raison nous tient le même langage que l'Ecriture : elle nous dit que, si Dieu remet le péché que l'homme ne peut détruire lui-même, il doit retenir la peine que l'homme peut subir. Ecoutons le concile de Trente, *sess.* XIV, ch. 8 : « Il est absolument faux et contraire à la parole divine, que le Seigneur ne remette jamais la faute sans remettre la peine en même temps : les saintes Lettres, outre la tradition, renferment des exemples fameux qui prouvent cette vérité jusqu'à l'évidence. L'idée de la justice divine semble exiger, d'ailleurs, que Dieu reçoive en grace celui qui a péché par ignorance avant le baptême autrement que celui qui, après avoir été délivré de la servitude du péché et du démon, ne craint pas de profaner le temple du Saint-Esprit et de contrister cet Esprit saint. Il convient pareillement à la miséricorde divine de ne pas nous pardonner sans satisfaction, de peur que, réputant nos péchés légers, par une conduite injurieuse à Jesus-Christ, nous n'en commettions de plus graves, nous amassant des trésors de colère pour le jour de la vengeance. Les peines satisfactoires retirent l'homme du péché, le retiennent par un frein, le rendent plus circonspect et plus vigilant; elles font aussi disparoître les restes du péché, et détruisent par les vertus contraires les habitudes vicieuses contractées dans une vie déréglée. On n'a jamais pensé, dans l'Eglise de Dieu, qu'il y eût un moyen plus sûr d'éloigner les châtiments dont le Seigneur nous menace, que de pratiquer ces œuvres de pénitence avec une vraie douleur de l'ame. A cela, quand nous souffrons dans la satisfaction de nos fautes, nous devenons conformes à Jésus-Christ qui a satisfait pour nos péchés, recevant le gage que nous serons glorifiés avec lui, puisque nous souffrons avec lui. »

Enfin le saint concile a porté le décret suivant, *sess.* VI, can. 30 : « Si quelqu'un dit que, par la grace de la justification, la faute est tellement remise à chaque pécheur et la peine éternelle tellement effacée, qu'il ne lui reste plus aucune peine temporelle à subir, soit dans ce monde, soit dans l'autre, avant d'entrer dans le ciel, qu'il soit anathème. »

---

nitentiæ remissâ homini culpâ, pœna quoque æterna remittatur; alicujus tamen temporalis pœnæ reatus remanere potest.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut in II part. habitum est), in peccato mortali sunt duo : scilicet aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum inordinata. Ex parte ergo aversionis ab incommutabili bono, consequitur peccatum mortale reatus pœnæ æternæ; ut qui contra æternum bonum peccavit, in æternum puniatur. Ex parte etiam conversionis ad bonum commutabile, in quantum est inordinata, consequitur peccatum mortale reatus alicujus pœnæ, quia inordinatio culpæ non reducitur ad ordinem justitiæ nisi per pœnam; justum est enim ut qui voluntati suæ plus indulsit quàm debuit

volonté qu'il ne devoit, souffre quelque chose contre sa volonté, l'égalité se rétablissant par cette sorte de compensation; voilà pourquoi la Voix crie du ciel, en parlant de la grande Babylone, *Apocal.*, XVIII, 7 : « Autant elle s'est élevée dans son orgueil et plongée dans les délices, autant amassez sur elle de tourments et de deuil. » Mais comme l'attachement au bien périssable est fini, il ne rend pas le péché digne d'une peine éternelle; quand donc l'attachement au bien périssable ne renferme pas l'éloignement de Dieu, comme il arrive dans les fautes légères, le péché ne mérite pas une peine éternelle, mais une peine temporelle. Or lorsque la grace remet la faute, elle détruit l'éloignement de Dieu, parce que la grace unit à son divin auteur : donc la peine éternelle est détruite avec la faute, mais il peut rester une peine temporelle.

Je réponds aux arguments : 1° La faute mortelle implique, nous devons le redire, et l'éloignement de Dieu et l'attachement au bien créé. Or d'une part, l'éloignement de Dieu constitue comme la forme, et l'attachement au bien créé comme la matière du péché; d'une autre part, enlevez la forme vous enlevez l'espèce des choses, ainsi que vous détruisez l'espèce humaine en écartant le qualificatif de *raisonnable :* la faute mortelle est donc remise par cela que la grace enlève l'éloignement de Dieu avec la peine éternelle; mais il reste encore la matière du péché, c'est-à-dire l'attachement désordonné au bien créé, et cet attachement mérite une peine temporelle.

2° Ainsi qu'on l'a montré dans la deuxième partie, la grace opère dans l'homme en le justifiant du péché, et coopère avec l'homme pour lui faire produire des bonnes œuvres. La rémission de la faute et de la peine éternelle appartient donc à la grace opérante, mais la rémission de la peine temporelle revient à la grace coopérante dans ce sens que l'homme, en souffrant patiemment les peines avec le secours de la grace divine,

---

contra voluntatem suam aliquid patiatur, sic enim erit æqualitas. Unde *Apocal.*, XVIII, dicitur : « Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. » Quia tamen conversio ad bonum commutabile est finita, non habet ex parte peccatum quòd debeatur ei pœna æterna; unde si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione à Deo, sicut est in peccatis venialibus, non debetur peccato pœna æterna, sed temporalis. Quando igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animæ à Deo, in quantum per gratiam anima Deo conjungitur: unde et per consequens simul tollitur reatus pœnæ æternæ, potest tamen remanere reatus alicujus pœnæ temporalis.

Ad primum ergo dicendum, quòd culpa mortalis utrumque habet, et aversionem à Deo, et conversionem ad bonum creatum. Sed (sicut in II part. habitum est) aversio à Deo est ibi sicut formale, conversio autem ad bonum creatum est ibi sicut materiale; remoto autem formali cujuscumque rei, tollitur species, sicut remoto *rationali* tollitur species humana : et ideo ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti, quòd per gratiam tollitur aversio mentis à Deo simul cum reatu pœnæ æternæ; remanet tamen illud quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum, pro qua debetur reatus pœnæ temporalis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in II part. habitum est (1 2, qu. 114), ad gratiam pertinet operari in homine justificando ipsum à peccato, et cooperari homini ad rectè operandum. Remissio igitur culpæ et reatûs pœnæ æternæ pertinet ad gratiam operantem; sed remissio reatûs pœnæ temporalis pertinet ad gratiam cooperantem, in quantum scilicet homo cum auxilio divinæ gratiæ patienter pœnas tolerando

est délivré de la peine temporelle. De même donc que l'effet de la grace opérante précède l'effet de la grace coopérante, ainsi la rémission de la faute et de la peine éternelle est avant l'entier affranchissement de la peine temporelle; car ces deux effets procèdent de la grace, mais le premier vient de la grace seule, le second de la grace et du libre arbitre.

3° La passion de Jésus-Christ suffit par elle-même pour enlever toute la peine, non-seulement la peine éternelle, mais encore la peine temporelle; et la mesure dans laquelle l'homme reçoit la vertu de la passion règle son affranchissement de la peine. Or, dans le baptême, l'homme reçoit entièrement la vertu de la passion (puisque l'eau et l'Esprit du Christ le fait mourir au péché et renaître d'une vie nouvelle) : il obtient donc la rémission de toute la peine. Mais, dans la pénitence, l'homme reçoit la vertu de la passion dans la proportion de ses actes, qui forment la matière dans le mystère de la réconciliation comme l'eau la forme dans le bain régénérateur : toute la peine n'est donc pas remise par le premier acte qui obtient la rémission de la faute, mais par tous les actes qui complètent la pénitence (1).

ARTICLE V.

La pénitence détruit-elle avec la faute tous les restes du péché?

Il paroît que la pénitence détruit avec la faute tous les restes du péché. 1° Saint Augustin dit, *De Pœnit.*, IX : « Le Seigneur n'a jamais guéri l'homme sans le délivrer entièrement; c'est ainsi qu'il guérit le malade le jour du sabbat, car il délivra son corps de toute infirmité et son ame

(1) C'est-à-dire : toute la peine n'est pas remise par la contrition et par la confession, mais par ces deux actes joints à la satisfaction complète qui s'accomplit dans ce monde ou en l'autre.

---

absolvitur etiam à reatu pœnæ temporalis. Sicut igitur prius est effectus gratiæ operantis, quàm gratiæ cooperantis, ita etiam prius est remissio culpæ et pœnæ æternæ, quàm plena absolutio à pœna temporali; utrumque enim est à gratia, sed primum à gratia sola, secundum ex gratia et libero arbitrio.

Ad tertium dicendum, quòd passio Christi de se sufficiens est ad tollendum omnem reatum pœnæ non solùm æternæ, sed etiam temporalis; et secundùm modum quo homo participat virtutem passionis Christi, percipit etiam absolutionem à reatu pœnæ. In baptismo autem homo participat totaliter virtutem passionis Christi (utpote per aquam et Spiritum Christi commortuus peccato, et in eo regeneratus ad novam vitam); et ideo in baptismo homo consequitur remissionem reatûs totius pœnæ. In pœnitentia verò consequitur virtutem passionis Christi, secundùm modum propriorum actuum, qui sunt materia pœnitentiæ, sicut aqua baptismi, ut suprà dictum est (qu. 84, art. 1) : et ideo non statim per primum actum pœnitentiæ quo remittitur culpa, solvitur reatus totius pœnæ, sed completis omnibus pœnitentiæ actibus.

ARTICULUS V.

Utrùm remissâ culpâ mortali, tollantur omnes reliquiæ peccati.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd remissâ culpâ mortali, tollantur omnes reliquiæ peccati. Dicit enim Augustinus in lib. *De Pœnitentia* (*verâ et falsâ*, sicut suprà) : « Nunquam Dominus aliquem sanavit, quem omnino non liberavit, totum enim hominem sanavit in sabbatho; quia et corpus ab omni infirmitate, et animam ab omni contagione. » Sed reliquiæ

de toute souillure. » Or les restes du péché sont l'infirmité qu'il produit dans l'ame. Donc la remise de la faute enlève les restes du péché.

2° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Le bien renferme plus d'efficacité que le mal, car le mal n'agit que par la vertu du bien. » Or l'homme contracte, en commettant le mal, toute l'infection du péché. Donc il se délivre, en faisant pénitence, de tous les restes du péché.

3° L'œuvre de Dieu est plus efficace que l'œuvre de l'homme. Or les bonnes œuvres de l'homme détruisent, par la loi des contraires, les restes du péché. Donc, à plus forte raison, l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire la rémission de la faute les détruit aussi.

Mais comme nous le voyons, *Marc*, VIII, 22 et suiv., l'aveugle guéri par le Seigneur reçut d'abord imparfaitement la vue, d'où il disoit, *ibid.* : « Je vois comme des arbres les hommes marcher; » puis il recouvra la vue dans toute sa perfection, si bien que « il voyoit clairement toutes choses (1). » Or la guérison de cet aveugle figure l'affranchissement du pécheur. Donc, lorsque l'homme a recouvré la vue spirituelle par la rémission de la faute, il se trouve encore en lui des restes du péché.

(Conclusion. — Quand la faute mortelle est remise par la destruction de l'éloignement de Dieu, il peut encore rester dans l'ame, par l'attachement aux créatures, des dispositions provenant des actes précédents, et voilà ce qu'on appelle les *restes du péché*.)

Le péché mortel produit dans l'ame, par l'attachement au bien périssable, une disposition funeste, voire même une habitude quand l'acte se réitère fréquemment. Or la faute du péché mortel est remise, comme

(1) *Ubi supra* : « Lorsque Jésus-Christ fut venu à Bethsaïde, ils lui amenèrent un aveugle, et ils le prioient de le toucher. Prenant la main de l'aveugle, il le conduisit hors du bourg, enduisit ses yeux de salive, et lui ayant imposé les mains, lui demanda s'il voyoit quelque chose. Celui-ci regardant, dit : Je vois comme des arbres les hommes marcher. Jésus lui mit encore une fois les mains sur les yeux, et il commença à voir; et fut tellement guéri, qu'il voyoit distinctement toutes choses. »

---

peccati pertinent ad infirmitatem peccati. Ergo non videtur possibile quòd remissâ culpâ, remaneant reliquiæ peccati.

2. Præterea, secundùm Dionysium, cap. IV, *De div. Nomin.*, « bonum est efficacius quàm malum, quia malum non agit nisi virtute boni. » Sed homo peccando simul totam infectionem peccati incurrit. Ergo multò magis pœnitendo liberatur etiam ab omnibus peccati reliquiis.

3. Præterea, opus Dei efficacius est quàm opus hominis. Sed per exercitium humanorum operum ad bonum, tolluntur reliquiæ peccati contrarii. Ergo multò magis tolluntur per remissionem culpæ, quæ est opus Dei.

Sed contra est, quod *Marc.*, VIII, legitur quòd cæcus illuminatus à Domino, primò restitutus est ad imperfectum visum (unde ait : « Video homines velut arbores ambulantes), » deinde restitutus est perfectè, « ita ut videret clarè omnia. » Illuminatio autem cæci significat libertatem peccatoris. Post primam ergo remissionem culpæ, qua peccator restituitur ad visum spiritualem, adhuc remanent in eo aliquæ reliquiæ peccati præteriti.

(Conclusio. — Nihil prohibet remissâ culpâ mortali remanere in anima, ex parte conversionis inordinatæ, dispositiones aliquas ex præcedentibus actibus causatas, quas peccati reliquias vocamus.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum mortale ex parte conversionis inordinatæ ad bonum commutabile, quamdam dispositionem causat in anima, vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. Sicut autem dictum est, culpa pec-

nous l'avons vu, par cela que la grace détruit l'éloignement de Dieu. Mais quand les suites de cet éloignement sont enlevées, les effets de l'attachement périssable peuvent rester dans l'ame, car nous savons que ces deux choses ne se suivent pas nécessairement : rien n'empêche donc que, la faute remise, il ne se trouve encore dans l'ame des dispositions causées par les actes précédents, et voilà ce qu'on appelle les *restes du péché*. Toutefois ces restes sont affoiblis ou diminués, ils ne règnent point souverainement sur l'homme, ils se font sentir plutôt comme disposition que comme habitude; il en est ici comme de la concupiscence après le baptême.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu guérit parfaitement tout l'homme, mais de deux manières : quelquefois il guérit subitement, comme il rendit la santé à la belle-mère de Pierre, car la malade « se leva aussitôt et les servoit, » *Luc*, IV, 39 (1); d'autres fois il guérit successivement, comme il rendit la vue à l'aveugle dont parle l'Evangile (*Marc*, VIII, 22). Voilà comment le Seigneur agit spirituellement; tantôt il ébranle les ames, ainsi que nous le voyons dans Marie-Madeleine, par une commotion si forte que le pécheur recouvre subitement la santé spirituelle, non-seulement par la rémission de la faute, mais encore par la destruction de tous les restes du péché (2); tantôt il remet d'abord la faute par la grace opérante, puis il enlève successivement les restes du péché par la grace coopérante.

2° Le péché produit quelquefois une foible disposition par un seul acte, d'autres fois une disposition plus forte par plusieurs actes.

(1) *Ubi supra* : « Jésus étant sorti de la synagogue, entra dans la maison de Simon, dont la belle-mère avoit une grosse fièvre; et ils le prièrent pour elle. S'approchant d'elle, il commanda à la fièvre, et la fièvre la quitta : et se levant aussitôt, elle les servoit. »

(2) Comme Jésus se trouvoit chez un pharisien nommé Simon, « une femme de la ville qui vivoit dans le péché, dit l'Evangile, *Luc*, VIII, 27 et suiv., apporta un vase d'albâtre plein de parfum. Et se tenant derrière lui à ses pieds, elle commença à les arroser de ses larmes; et les essuyant avec ses cheveux, elle les baisoit et les oignoit de parfum.... Et Jésus dit :

---

cati mortalis remittitur, in quantum tollitur per gratiam aversio mentis à Deo; sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatæ, cùm hanc contingat esse sine illa, sicut priùs dictum est. Et ideo nihil prohibet quin remissâ culpâ remanent dispositiones ex præcedentibus actibus causatæ, quæ dicuntur *peccati reliquiæ;* remanent tamen debilitatæ et diminutæ, ita quòd homini non dominentur, et hoc magis per modum dispositionum quàm per modum habituum, sicut etiam remanet fomes post baptismum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus totum hominem perfectè curat; sed quandoque subitò, sicut socrum Petri statim restituit perfectæ sanitati, « ita ut surgens ministraret illis, » ut legitur *Luc.*, IV; quandoque autem successivè, sicut dictum est de cæco illuminato, *Marc.*, VIII. Et ita etiam spiritualiter quandoque tantâ commotione convertit cor hominis, ut subitò perfectè consequatur sanitatem spiritualem, non solùm remissâ culpâ, sed sublatis omnibus peccati reliquiis, ut patet de Magdalena, *Luc.*, VII; quandoque autem priùs remittit culpam per gratiam operantem, et postea per gratiam cooperantem successivè tollit peccati reliquias.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum etiam quandoque statim inducit debilem dispositionem, utpote per unum actum causatam; quandoque autem fortiorem, causatam per multos actus.

3° Un seul acte humain ne détruit pas les restes du péché : car « lorsque le méchant revient à la pratique du bien, dit le Philosophe, il fait d'abord quelques progrès qui le rendent meilleur, puis l'exercice prolongé l'amène au point d'être bon par la vertu acquise. » Mais la grace divine produit cet effet beaucoup plus efficacement, soit par un, soit par plusieurs actes.

ARTICLE VI.

La rémission de la faute est-elle l'effet de la pénitence?

Il paroît que la rémission de la faute n'est pas l'effet de la pénitence considérée comme vertu. 1° La pénitence obtient le nom de *vertu*, parce qu'elle est un principe d'actes humains. Or les actes humains ne concourent pas à la rémission de la faute, car c'est ici l'œuvre de la grace opérante. Donc la rémission de la faute n'est pas l'effet de la pénitence considérée comme vertu.

2° Il y a des vertus qui l'emportent en excellence sur la pénitence. Or la rémission de la faute n'est pas l'effet de ces vertus. Donc elle n'est pas non plus l'œuvre de la pénitence prise comme vertu.

3° La rémission de la faute est produite par la vertu de la passion, conformément à cette parole, *Hebr.*, IX, 22 : « Il n'y a point de rémission sans l'effusion du sang. » Or la pénitence considérée comme sacrement opère par la vertu de la passion, ainsi que tous les autres sacrements. Donc la pénitence produit la rémission de la faute comme sacrement, et non comme vertu.

Mais la cause est proprement ce sans quoi l'effet ne peut être produit,

Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé. » Cette femme pécheresse, c'étoit Marie-Madeleine, sœur de Lazare ; l'Evangile lui donne ce nom *Matth.*, XXVIII, 1 ; *Marc*, XVI, 1 et 9 ; *Luc*, XXIV, 10 ; *Jean*, XX, 1, 11, 16 et 18.

Ad tertium dicendum, quòd uno actu humano non tolluntur omnes reliquiæ peccati, quia, ut dicitur in *Prædicamentis* (cap. *De oppositis*), « pravus ad meliores exercitationes deductus, ad modicum aliquid proficiet, ut melior sit ; multiplicato autem exercitio ad hoc pervenit, ut sit bonus virtute acquisità. » Hoc autem multò efficaciùs facit divina gratia sive uno sive pluribus actibus.

ARTICULUS VI.

Utrùm remissio culpæ sit effectus pœnitentiæ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd remissio culpæ non sit effectus pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus. Dicitur enim pœnitentia virtus, secundùm quòd est principium humani actûs. Sed humanus actus non operatur ad remissionem culpæ, quæ est effectus gratiæ operantis. Ergo remissio culpæ non est effectus pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus.

2. Præterea, quædam aliæ virtutes sunt excellentiores pœnitentiâ. Sed remissio culpæ non dicitur effectus alicujus alterius virtutis. Ergo etiam non est effectus pœnitentiæ secundùm quòd est virtus.

3. Præterea, remissio culpæ non est nisi ex virtute passionis Christi, secundùm illud *Hebr.*, IX : « Sine sanguinis effusione non fit remissio. » Sed pœnitentia, in quantum est sacramentum, operatur in virtute passionis Christi, sicut et cætera sacramenta, ut ex suprà dictis patet (qu. 62, art. 2). Ergo remissio culpæ non est effectus pœnitentiæ in quantum est virtus, sed in quantum est sacramentum.

Sed contra : illud est propriè causa alicujus sine quo esse non potest ; omnis enim effectus

car l'effet dépend de la cause. Or la rémission de la faute peut être produite par Dieu sans la pénitence envisagée comme sacrement, mais non sans la pénitence considérée comme vertu; et voilà pourquoi Dieu, avant les sacrements de la loi nouvelle, remettoit les péchés au cœur pénitent. Donc la rémission de la faute est principalement l'effet de la pénitence prise comme vertu.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, les sacrements agissent par la vertu de la matière et surtout de la forme; puisque, d'une autre part, les actes du pécheur sont comme la matière, et l'absolution du prêtre comme la forme de la pénitence, il s'ensuit que la rémission de la faute est produite principalement par la pénitence envisagée comme sacrement, et secondairement par la pénitence considérée comme vertu.)

La pénitence est une vertu comme principe de certains actes humains. Or les actes humains produits par le pécheur forment comme la matière dans le sacrement de pénitence; et tous les sacrements produisent leur effet non-seulement par la vertu de la forme, mais encore par la vertu de la matière; car ces deux choses constituent le sacrement, ainsi que nous l'avons vu plus haut. Comme donc la rémission de la faute s'opère, dans le baptême, par la double vertu de la matière et de la forme, mais surtout de la forme qui donne à la matière elle-même, c'est-à-dire à l'eau, son efficacité; de même la rémission de la faute est produite dans la pénitence par une double vertu, principalement par le pouvoir des clefs remises dans la main du ministre qui fournit la forme du sacrement; puis secondairement par les actes du pécheur qui appartiennent à la vertu de pénitence, en tant toutefois qu'ils sont ordonnés de quelque manière aux clefs de l'Eglise (1). On voit donc que la rémission de la faute

(1) La pénitence renferme la contrition, qui est la détestation du péché commis. Or qui déteste ses péchés conçoit par cela même la résolution de faire tout ce qui est nécessaire à leur expiation, par conséquent de recevoir le sacrement établi par Jésus-Christ pour les

---

dependet à sua causa. Sed remissio culpæ potest esse à Deo sine pœnitentiæ sacramento, non autem sine pœnitentia secundùm quòd est virtus, ut suprà dictum est (art. 5); unde et ante sacramenta novæ legis pœnitentibus Deus peccata remittebat. Ergo remissio culpæ est præcipuè effectus pœnitentiæ secundùm quòd est virtus.

(Conclusio. — Cùm virtus clavium locum formæ, actus autem pœnitentis materiæ locum in hoc sacramento obtineant, culparum remissio licèt non sit sine actu pœnitentiæ virtutis, principaliùs est effectus pœnitentiæ ut sacramentum est.)

Respondeo dicendum, quòd pœnitentia est virtus secundùm quòd est principium quorumdam humanorum actuum. Actus autem humani qui sunt ex parte peccatoris, materialiter se habent in sacramento pœnitentiæ. Omne autem sacramentum producit effectum suum, non solùm virtute formæ, sed etiam virtute materiæ; ex utroque enim est unum sacramentum, ut suprà habitum est. Unde, sicut remissio culpæ fit in baptismo, non solùm virtute formæ, sed etiam virtute materiæ (scilicet aquæ), principaliùs tamen virtute formæ, ex qua et ipsa aqua virtutem recipit; ita etiam et remissio culpæ est effectus pœnitentiæ, principaliùs quidem ex virtute clavium, quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc sacramento, ut suprà dictum est (qu. 59, art. 3), secundariò autem ex vi actuum pœnitentis, pertinentium ad virtutem pœnitentiæ, tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiæ. Et sic patet quòd remissio culpæ est

est l'effet de la pénitence comme vertu, mais surtout de la pénitence comme sacrement.

Je réponds aux arguments : 1° L'effet de la grace opérante est la justification de l'impie, comme nous l'avons dit ailleurs; et la justification de l'impie renferme, non-seulement l'infusion de la grace et la rémission de la faute, mais encore le mouvement du libre arbitre vers Dieu et le mouvement contre le péché, c'est-à-dire l'acte de la foi formé par la charité et l'acte de la vertu de pénitence. Mais ces actes humains sont produits par la grace opérante en même temps que la rémission de la faute : bien donc que la rémission de la faute soit l'effet de la grace opérante, elle ne s'opère pas sans l'acte de la pénitence considérée comme vertu.

2° Dans la justification du pécheur se trouve, comme on vient de le voir, non-seulement l'acte de la pénitence, mais encore l'acte de la foi formé par la charité : la rémission de la faute n'est donc pas seulement l'effet de la vertu de pénitence, mais elle est principalement l'œuvre de la foi et de la charité.

3° L'acte de la vertu de pénitence se rapporte à la passion du Christ et par la foi et par l'ordre qui le soumet aux clefs de l'Eglise : la pénitence opère donc, soit comme vertu, soit comme sacrement, la rémission du péché par la vertu de la passion.

Quant à ce qu'on objecte dans le sens contraire, l'acte de la pénitence est tel, que la rémission des péchés ne peut s'opérer sans lui; car il est un effet inséparable de la grace qui remet la faute comme cause princi-

expier. La pénitence implique donc, sous la nouvelle loi, la réception, ou du moins le vœu du sacrement. Voilà ce qu'enseigne le concile de Trente, *sess.* XIV, ch. 4 : « La contrition, dit-il, est la douleur du péché commis, avec le propos de ne plus pécher à l'avenir. Ce mouvement de contrition a été nécessaire, dans tous les temps, pour obtenir le pardon de ses péchés; et il dispose à ce pardon dans l'homme tombé après le baptême, quand il renferme la confiance dans la miséricorde divine, et le vœu de faire les autres choses requises pour recevoir comme il faut le sacrement de pénitence. Bien que cette contrition soit quelquefois parfaite par la charité et qu'elle réconcilie l'homme avec Dieu, il ne faut cependant pas attribuer cette réconciliation à la contrition même, séparée du vœu du sacrement. »

---

effectus pœnitentiæ, secundùm quòd est virtus, principaliùs tamen secundùm quòd est sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd effectus gratiæ operantis est justificatio impii, ut in II part. dictum est (1 2, qu. 112), in qua, ut ibidem dictum est, non solùm est gratiæ infusio et remissio culpæ, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Hi tamen actus humani sunt ibi, ut effectus gratiæ operantis simul producti cum remissione culpæ : unde remissio culpæ non fit sine actu pœnitentiæ virtutis, licèt sit effectus gratiæ operantis.

Ad secundum dicendum, quòd in justificatione impii non solùm est actus pœnitentiæ, sed etiam actus fidei, ut dictum est. Et ideo remissio culpæ non ponitur effectus solùm pœnitentiæ virtutis, sed principaliùs fidei et charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd ad passionem Christi ordinatur actus pœnitentiæ virtutis, et per fidem, et per ordinem ad claves Ecclesiæ : et ideo utroque modo causat remissionem culpæ virtute passionis Christi.

Ad id autem quod in contrarium objicitur, dicendum est quòd actus pœnitentiæ virtutis habet, quòd sine eo non possit fieri remissio culpæ, in quantum est inseparabilis effectus gratiæ, per quam principaliter culpa remittitur,

pale et qui agit dans tous les sacrements. Que doit-on conclure de là? Une seule chose : que la grace a plus de part dans la rémission des péchés que le sacrement de pénitence. Au reste il y avoit, sous la loi de Moïse et sous la loi de nature, une sorte de sacrement de pénitence : nous l'avons déjà dit.

QUESTION LXXXVII.

De la rémission des péchés véniels.

Nous allons parler de la rémission des péchés véniels.

On demande quatre choses ici : 1° Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence? 2° Peut-il être remis sans l'infusion de la grace? 3° Est-il remis par l'aspersion de l'eau bénite et par les choses semblables? 4° Peut-il être remis sans le péché mortel?

ARTICLE I.

Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence?

Il paroît que le péché véniel peut être remis sans la pénitence. 1° L'idée de la vraie pénitence implique non-seulement la douleur d'avoir commis le péché, mais encore la résolution de ne le plus commettre. Or le péché véniel peut être remis sans cette résolution, puisqu'il est certain que l'homme ne peut passer la vie présente sans commettre le

---

quæ etiam operatur in omnibus sacramentis. Et ideo per hoc non potest concludi nisi quòd gratia est principalior causa remissionis culpæ, quàm pœnitentiæ sacramentum. Sciendum tamen quòd etiam in veteri lege et in lege naturæ, erat aliqualiter sacramentum pœnitentiæ, ut suprà dictum est (qu. 84, art. 7, ad 2).

QUÆSTIO LXXXVII.

De remissione venialium peccatorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de remissione venialium peccatorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm sine pœnitentia peccatum veniale possit dimitti. 2° Utrùm possit dimitti sine gratiæ infusione. 3° Utrùm peccata venialia remittantur per aspersionem aquæ benedictæ et episcopalem benedictionem, et tunsionem pectoris, et orationem Dominicam, et alia hujusmodi. 4° Utrùm veniale peccatum possit remitti sine mortali.

ARTICULUS I.

Utrùm peccatum veniale possit remitti sine pœnitentia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd veniale peccatum possit remitti sine pœnitentia. Pertinet enim (ut suprà dictum est) ad rationem veræ pœnitentiæ, quòd non solùm homo doleat de peccato præterito, sed etiam proponat cavere de futuro. Sed sine tali proposito peccata venialia dimittuntur, cùm certum sit quòd homo sine peccatis venialibus præsentem vitam ducere

péché véniel. Donc le péché véniel peut être remis sans la pénitence (1).

2° La pénitence renferme nécessairement la détestation du péché. Or les péchés véniels peuvent être remis sans cette détestation actuelle; car l'homme qui seroit mis à mort pendant son sommeil pour Jésus-Christ recevroit aussitôt le bonheur du ciel, ce qui suppose l'absence du péché véniel. Donc le péché véniel peut être remis sans la pénitence.

3° Les péchés véniels sont contraires à la ferveur de la charité, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie. Or les contraires se détruisent réciproquement. Donc les péchés véniels peuvent être remis par la ferveur de la charité, qui subsiste sans la détestation actuelle du péché, c'est-à-dire sans la pénitence.

Mais saint Augustin dit, *De Pœnit.*, (ou *Homil.* L, 27) : « Il est une pénitence qui se fait tous les jours dans l'Eglise pour la rémission des péchés véniels. » Or cette pénitence seroit inutile, si les péchés véniels pouvoient être remis sans la pénitence. Donc les péchés véniels ne peuvent être remis sans la pénitence.

(Conclusion. — Puisque le péché véniel empêche l'homme de se porter promptement vers Dieu, il ne peut être remis sans la vertu de pénitence.)

La rémission du péché se fait, comme nous l'avons dit déjà, par l'union de l'homme avec Dieu, dont l'iniquité sépare à certains degrés, plus ou moins. Or cette séparation est entière dans le péché mortel, et partielle dans le péché véniel; car le péché mortel détourne entièrement l'ame de Dieu, parce qu'il est contraire à la charité; puis le péché véniel empêche

(1) Le concile de Trente a porté le décret suivant, *sess.* VI, can. 23 : « Si quelqu'un dit que l'homme une fois justifié ne peut plus pécher,... ou qu'il peut pendant toute sa vie éviter tous les péchés mortels sans un privilége spécial de Dieu, comme l'Eglise le croit de la bienheureuse Vierge Marie, qu'il soit anathème. » Or si l'homme ne peut éviter le péché véniel, il ne pourroit sans folie prendre la résolution de ne point le commettre. Voilà l'objection.

---

non potest. Ergo peccata venialia possunt remitti sine pœnitentia.

2. Præterea, pœnitentia non est sine actuali displicentia peccatorum. Sed peccata venialia possunt dimitti sine displicentia actuali eorum, sicut patet in eo qui dormiens occideretur propter Christum, statim enim evolaret; quod non contingit manentibus peccatis venialibus. Ergo peccata venialia possunt remitti sine pœnitentia.

3. Præterea, peccata venialia opponuntur fervori charitatis, ut in II parte habitum est (1 2, qu. 71, art. 4, et 2 2, qu. 24, art. 8, ad 2). Sed unum oppositorum tollitur per aliud. Ergo per fervorem charitatis, quam contingit esse sine actuali displicentia peccati venialis, fit remissio peccatorum venialium.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Pœnitentia* (seu lib. L *Homil.*, Hom. XXVII, et ult.), quòd est « quædam pœnitentia, quæ quotidie agitur in Ecclesia pro peccatis venialibus; » quæ frustra esset, si sine pœnitentia peccata venialia possent dimitti. Videtur ergo quod peccata venialia non possint sine pœnitentia dimitti.

(Conclusio.— Cùm per peccatum veniale hominis affectus impediatur ne in Deum prompte feratur, non potest venialium peccatorum aliquod absque pœnitentiæ virtute remitti.)

Respondeo dicendum, quod remissio culpæ sicut dictum est (qu. 86, art. 2), fit per conjunctionem hominis ad Deum, à quo aliqualiter separat culpa. Sed hæc separatio perfectè quidem fit per peccatum mortale, imperfectè autem per peccatum veniale : nam per peccatum mortale mens omnino à Deo avertitur, utpote contra charitatem agens; per peccatum autem

l'ame de se porter promptement vers Dieu. Ces deux péchés ne peuvent donc être remis sans la pénitence, parce qu'ils désordonnent l'un et l'autre la volonté de l'homme par l'attachement immodéré au bien créé; car de même que le péché mortel ne peut être remis aussi longtemps que la volonté demeure attachée au péché, de même le péché véniel ne peut être pardonné tant que ces liens subsistent, puisque l'effet reste avec la cause. Il faut cependant une pénitence plus parfaite pour la rémission du péché mortel : il faut que l'homme déteste actuellement, autant que cela lui est possible, le péché mortel; c'est-à-dire il faut qu'il s'efforce par une diligente recherche de se les rappeler tous pour les tous détester. Cela n'est pas nécessaire pour la rémission des péchés véniels. Il ne suffit pas, néanmoins, d'avoir la détestation habituelle, qui se trouve dans l'habitude de la charité ou de la vertu de pénitence; car, autrement, il faudroit dire que le péché véniel ne se trouve jamais avec la charité, ce qui est faux; il faut donc la détestation actuelle; c'est-à-dire il faut que le cœur de l'homme se porte de telle sorte vers Dieu et vers les choses divines, qu'il déteste tout ce qui pourroit l'arrêter dans ce mouvement et qu'il s'afflige de l'avoir fait, même sans advertance. Cela ne suffit pas pour remettre les péchés mortels, si ce n'est ceux qu'on oublieroit après une diligente recherche.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme en état de grace peut éviter tous les péchés mortels en général et chacun d'eux en particulier; il peut éviter aussi chaque péché véniel en particulier, mais non pas tous en général. La pénitence des péchés mortels exige donc qu'on se propose de s'abstenir de tous en général et de chacun en particulier; puis la pénitence des péchés véniels exige qu'on se propose de les éviter chacun en particulier, mais non tous en général, car la fragilité de la vie pré-

---

veniale retardatur effectus hominis, ne promptè in Deum feratur. Et ideo utrumque peccatum per pœnitentiam quidem remittitur, quia per utrumque deordinatur voluntas hominis per immoderatam conversionem ad bonum creatum; sicut enim peccatum mortale remitti non potest quamdiu voluntas peccato adhæret, ita etiam nec peccatum veniale, quia manente causa manet effectus. Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior pœnitentia; ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur quantum in ipso est; ut scilicet diligentiam adhibeat ad rememorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum. Non tamen sufficit habitualis displicentia, quæ habetur per habitum charitatis vel pœnitentiæ virtutis; quia sic charitas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. Unde sequitur quod requiratur quædam virtualis displicentia; puta cùm aliquis hoc modo fertur secundùm affectum in Deum et res divinas, ut quidquid sibi occurreret quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei, et doleret se hæc commisisse, etiamsi actu de illo non cogitaret. Quod tamen non sufficit ad remissionem peccati mortalis, nisi quantum ad peccata oblita post diligentem inquisitionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula; potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia; ut patet ex his quæ in II parte dicta sunt (1 2, qu. 74, art. 3, ad 2, et qu. 109, art. 8). Et ideo pœnitentia de peccatis mortalibus requirit quòd homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus; sed ad pœnitentiam peccatorum venialium requiritur quòd homo proponat abstinere à singulis non tamen

sente ne le permet pas. Cependant on doit avoir le propos de diminuer le nombre de ses péchés véniels; on courroit le risque de reculer dans la perfection chrétienne, si l'on quittoit la résolution d'avancer toujours ou d'enlever les obstacles, c'est-à-dire les péchés véniels qui arrêtent le progrès spirituel (1).

2° La mort subie pour Jésus-Christ renferme la vertu du baptême, comme nous l'avons dit ailleurs; elle purifie par conséquent de toute faute vénielle et de toute faute mortelle, à moins que la volonté n'adhère au péché par un attachement actuel.

3° La ferveur de la charité renferme virtuellement la détestation des péchés véniels (2).

(1) *Non progredi, retrogredi est;* ne pas avancer, c'est reculer.

(2) Que faut-il pour remettre les péchés véniels? Cette question divise les théologiens? Les uns, sous le patronage de Don Scot, prétendent que la pénitence n'est pas nécessaire, qu'il suffit d'une bonne œuvre qui plaise plus à Dieu que la faute légère ne lui déplaît. Les autres, sur l'autorité de Henno, soutiennent que la pénitence habituelle, renfermée dans la charité, est suffisante. D'autres, à la suite de Durand de Saint-Pourçain, disent que la pénitence formelle, impliquant la détestation actuelle de chaque faute en particulier, est nécessaire. Enfin d'autres, plus considérables par le nombre et par l'autorité, défendent un sentiment intermédiaire avec l'ange de l'Ecole; ils enseignent que la pénitence virtuelle, contenue dans la détestation actuelle du péché en général, est tout ensemble nécessaire et suffisante.

La première opinion, celle de Don Scot, se trouve réfutée par ce que nous venons de lire dans saint Thomas. La volonté se fausse et s'engage dans la voie mauvaise par le péché véniel; il faut donc que la volonté se redresse et rentre dans la voie droite par la pénitence : « Ne croyez pas, dit saint Augustin, *De Pœnit.*, I, 43, revenir de l'erreur à la vérité, du mal au bien, du péché à la justice sans le repentir du cœur. » D'un autre coté, les bonnes œuvres ne se rapportent aux péchés véniels que par la pénitence; si donc vous ôtez la pénitence des bonnes œuvres, vous devez dire que chaque bonne œuvre remet tous les péchés véniels ou n'en remet aucun.

La deuxième opinion, soutenue par Henno, trouve aussi sa réfutation dans les principes de notre saint auteur. La pénitence habituelle se trouve dans la charité. Si donc cette sorte de pénitence remettoit les péchés véniels, ces péchés n'existeroient pas avec la charité, de sorte que l'homme exempt du péché mortel seroit par cela même exempt de tout péché véniel.

La troisième opinion, patronée par le théologien *résolutif*, disparoît comme les autres devant la doctrine du Maître. Il ne faut pas une pénitence aussi parfaite pour remettre les péchés véniels que pour remettre les pechés mortels. Or les péchés mortels sont remis par la pénitence formelle : les péchés véniels le sont donc par la pénitence virtuelle. D'ailleurs saint Augustin nous a dit que « il se fait tous les jours, dans l'Eglise, une sorte de pénitence pour la rémission des péchés véniels; » nous verrons aussi bientôt dans saint Thomas, que ces mêmes péchés sont remis par l'oraison dominicale, par le *confiteor*, par l'eau bénite, par la bénédiction des évêques, etc.; eh bien, ces cérémonies, ces prières, cette penitence de l'Eglise n'impliquent pas nécessairement la détestation actuelle de tel ou tel péché en particulier.

La quatrième opinion, celle du prince des théologiens, reste établie par ce qui précède. Si,

---

ab omnibus, quia hoc infirmitas hujus vitæ non patitur. Debet tamen habere propositum se præparandi ad peccata venialia minuenda, alioquin esse ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quæ sunt peccata venialia.

Ad secundum dicendum, quòd passio pro Christo suscepta, sicut suprà dictum est (qu. 66, art. 11), obtinet vim baptismi : et ideo purgat ab omni culpa et veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit hærentem.

Ad tertium dicendum, quòd fervor charitatis virtualiter implicat displicentiam venialium peccatorum, ut suprà dictum est (qu. 73, art. 4).

ARTICLE II.

Les péchés véniels peuvent-ils être remis sans l'infusion de la grace?

Il paroît que les péchés véniels ne peuvent être remis sans l'infusion de la grace. 1° Point d'effet sans cause. Or la cause qui remet les péchés, c'est la grace; car l'homme ne peut en obtenir le pardon par ses propres mérites; d'où il est dit, *Ephes.*, II, 4 : « Dieu, qui est riche en miséricorde, poussé par l'amour extrême dont il nous a aimés lorsque nous étions morts par nos péchés, nous a rendu la vie en Jésus-Christ, par la grace duquel vous êtes sauvés. » Donc les péchés véniels ne peuvent être remis sans l'infusion de la grace.

2° Les péchés véniels ne sont pas remis sans la pénitence. Or la grace est infuse dans la pénitence, comme dans les autres sacrements de la loi nouvelle. Donc les péchés véniels ne sont pas remis sans l'infusion de la grace.

3° Le péché véniel imprime une tache dans l'ame. Or la tache du péché ne peut être effacée sans la grace, qui est l'ornement de l'ame. Donc les péchés véniels ne peuvent être remis sans l'infusion de la grace.

Mais la commission du péché véniel n'enlève ni ne diminue la grace, comme on l'a vu dans la deuxième partie. Donc une nouvelle infusion de la grace n'est pas nécessaire pour remettre le péché véniel.

(Conclusion. — Puisque le péché véniel ne détruit pas la grace habituelle ou la charité, une nouvelle infusion de la grace n'est pas nécessaire pour remettre le péché véniel.)

d'une part, la pénitence est nécessaire pour la rémission des péchés; si, d'une autre part, la pénitence habituelle est insuffisante et la pénitence formelle non nécessaire, il s'ensuit que les péchés véniels sont remis par la pénitence virtuelle. En quoi consiste précisément la

---

ARTICULUS II.

Utrum ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiæ infusio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiæ infusio. Effectus enim non est sine propria causa. Sed propria causa remissionis peccatorum est gratia; non enim ex meritis propriis peccata hominis remittuntur; unde dicitur *Ephes.*, II : « Deus qui dives est in misericordia propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos, et cùm essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cujus gratia salvati estis. » Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiæ infusione.

2. Præterea, peccata venialia non remittuntur sine pœnitentia. Sed in pœnitentia infunditur gratia, sicut in aliis sacramentis novæ legis. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiæ infusione.

3. Præterea, peccatum veniale maculam quamdam animæ infert. Sed macula non auferitur nisi per gratiam quæ est spiritualis animæ decor. Ergo videtur quòd peccata venialia non dimittantur sine gratiæ infusione.

Sed contra est, quòd peccatum veniale adveniens, non tollit gratiam, neque etiam diminuit eam, ut in II parte habitum est. Ergo pari ratione ad hoc quòd peccatum veniale remittatur, non requiritur novæ gratiæ infusio.

(Conclusio. — Cùm per peccatum veniale magis remittatur charitatis fervor quam ipsa habitualis gratia aut charitas tollatur, non necessariò requiritur ad ejus remissionem habitualis gratiæ infusio, quanquam gratiæ et charitatis infusio, omnium venialium in quocumque adulto remissionem conjunctam habeat.)

Chaque chose est détruite par son contraire. Or le péché véniel n'est pas contraire à la grace habituelle ou à la charité; mais il en ralentit l'acte, quoiqu'il ne soit pas contre Dieu, en attachant l'homme au bien créé. En conséquence la destruction du péché véniel n'exige pas l'infusion d'une grace habituelle; un mouvement de la grace ou de la charité suffit pour le remettre (1); mais comme l'infusion de la grace ne se fait pas dans ceux qui jouissent du libre arbitre, sans un mouvement actuel de cette faculté vers Dieu et contre le mal, toutes les fois que la grace est infuse, les péchés véniels sont remis (2).

Je réponds aux arguments : 1° La grace opère aussi la rémission des péchés véniels; elle l'opère par l'acte qu'elle produit, mais non par l'infusion d'une vertu habituelle dans l'ame.

2° Le péché véniel n'est jamais remis sans un acte soit explicite, soit implicite de la vertu de pénitence; mais il peut être remis sans le sacrement de pénitence, qui se consomme formellement par l'absolution du prêtre. L'objection ne prouve donc pas que l'infusion de la grace est nécessaire pour la rémission du péché véniel; car, si cette infusion s'accomplit dans tous les sacrements, elle n'a pas lieu dans tous les actes de vertu.

3° De même que deux choses peuvent produire une tache dans le corps : la privation de ce qui fait la beauté, comme la coloration du teint

pénitence virtuelle? Ce point mérite une considération sérieuse, et notre saint auteur l'explique avec autant de clarté que de concision; qu'on relise le corps de l'article, et la première réponse aux arguments.

(1) Quand notre saint auteur dit que le péché véniel est remis par un acte ou par un mouvement de la grace et de la charité, il faut toujours entendre, d'après ce qu'on a vu dans l'article précédent, que ce mouvement ou cet acte est accompagné de la détestation virtuelle du péché.

(2) Le péché véniel ne peut être remis sans la grace; mais quand l'homme possède la grace, il n'est pas nécessaire qu'il la reçoive par une nouvelle effusion, il suffit qu'il en produise un acte avec des sentiments de pénitence pour obtenir la rémission du péché véniel.

Respondeo dicendum, quòd unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiæ vel charitati; sed retardat actum ejus, in quantum nimis inhæret homo bono creato, licet non contra Deum, ut in II parte habitum est. Et ideo ad hoc quòd peccatum veniale tollatur, non requiritur quod infundatur aliqua habitualis gratia, sed sufficit aliquis motus gratiæ vel charitatis ad ejus remissionem. Quia tamen in habentibus usum liberi arbitrii, in quibus solis possunt esse venialia peccata, non contingit esse infusionem gratiæ sine actuali motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, ideo quandocumque de novo gratia infunditur, peccata venialia remittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam remissio peccatorum venialium est effectus gratiæ, per actum scilicet quem de novo elicit, non autem par aliquid habituale de novo animæ infusum.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum veniale nunquam remittitur sine aliquali actu pœnitentiæ virtutis, explicito scilicet vel implicito, ut suprà dictum est (art. 1), potest tamen remitti peccatum veniale sine pœnitentiæ sacramento, quod in absolutione sacerdotis formaliter perficitur, ut suprà dictum est (qu. 86, art. 6). Et ideo non sequitur quod ad remissionem venialis peccati requiratur gratiæ infusio, quæ licet sit in quolibet sacramento, non tamen est in quolibet actu virtutis.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter : uno modo per privationem ejus : quod requiritur ad decorem, putà debiti coloris aut debitæ propor-

ou la proportion des membres; puis l'accident d'une chose qui dépare la beauté, comme la poussière ou la boue; semblablement deux choses impriment une tache à l'ame : d'abord la privation de l'ornement de la grace, et c'est ce qui a lieu dans le péché mortel; ensuite l'inclination désordonnée du cœur vers les choses de la terre, et voilà ce qui arrive dans le péché véniel. En conséquence l'infusion de la grace est nécessaire pour détruire la tache du péché mortel; puis il faut un acte procédant de la grace pour effacer la tache du péché véniel, car cet acte détruit l'attachement coupable aux choses d'ici-bas.

ARTICLE III.

Les péchés véniels sont-ils remis par l'aspersion de l'eau bénite et par les choses semblables?

Il paroît que les péchés véniels ne sont remis ni par l'aspersion de l'eau bénite, ni par la bénédiction de l'évêque, ni par les coups qu'on se donne à la poitrine, ni par aucune chose semblable (1). 1° Les péchés véniels ne sont pas remis sans la pénitence. Or la pénitence suffit seule pour remettre les péchés véniels. Donc ni l'aspersion de l'eau bénite, ni la bénédiction de l'évêque, ni aucune autre chose ne concourt à la rémission de ces péchés.

(1) Ces choses portent un nom qu'elles n'avoient pas du temps de saint Thomas, le nom de *sacramentaux*. Les sacramentaux sont des bonnes œuvres ou des cérémonies saintes qui remettent les péchés véniels, de sorte qu'ils présentent sous ce rapport une certaine ressemblance avec les sacrements.

Les théologiens des deux ou des trois derniers siècles comptent six sacramentaux et les désignent plus ou moins heureusement dans le vers suivant:

« Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens. »

Orans doit exprimer l'oraison dominicale, et les prières prescrites par l'Eglise ou faites solennellement dans les cérémonies religieuses. — *Tinctus* indique la prise ou l'aspersion de l'eau bénite; et quand notre saint auteur emploie cette dernière expression, nous devons toujours entendre l'usage de l'eau bénite en général, soit que nous la recevions du prêtre dans le culte divin, soit que nous la prenions nous-mêmes. — *Edens* rappelle le pain qu'on donnoit dans les premiers siècles aux catéchumènes à la place de l'eucharistie, et qu'on distribue encore de nos jours aux fidèles, dans quelques églises, pendant la messe. — *Confessus*

---

tionis membrorum; alio modo per superinductionem alicujus impedientis decorem, putà luti aut pulveris : ita etiam animæ inducitur macula : uno modo per privationem decoris gratiæ, per peccatum mortale; alio modo per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale, et hoc fit per peccatum veniale. Et ideo ad tollendam maculam peccati mortalis requiritur infusio gratiæ; sed ad tollendam maculam venialis peccati requiritur aliquis actus procedens ex gratia, per quam removetur inordinata adhæsio ad rem temporalem.

ARTICULUS III.

Utrùm venialia peccata remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, et cætera hujusmodi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd venialia peccata non remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, et episcopalem benedictionem et alia hujusmodi. Peccata enim venialia non remittuntur sine pœnitentia, ut dictum est (art. 1). Sed pœnitentia per se sufficit ad remissionem venialium peccatorum. Ergo ista nihil operantur ad hujusmodi remissionem.

2° Les choses dont on nous parle se rapportent à tous les péchés véniels, aussi bien qu'à un seul. Si donc une de ces choses remettoit un péché véniel, elle les remettroit tous; dès lors il suffiroit de se frapper la poitrine, de prendre ou de recevoir une fois l'eau bénite, pour être exempt de toute faute vénielle, ce qu'on ne peut admettre.

3° Les péchés véniels méritent une peine, une peine véritable quoique temporelle. Or les actes qu'on préconise n'impliquent aucune peine ou du moins des peines très-légères. Donc ces actes ne suffisent pas pour remettre entièrement les péchés véniels.

énonce le *confiteor* qu'on récite au commencement de la messe, de primes et des complies (dans le rit romain); quand saint Thomas nous parlera dans cet article de la confession générale, nous devrons entendre cette prière, et non la confession qui embrasse les péchés de toute la vie. — *Dans* porte à l'esprit l'idée de l'aumône. — Enfin *Benedicens* doit dire bénédiction de l'évêque et des abbés mitrés.

Plusieurs théologiens demandent pourquoi l'on ne range pas, dans la classe des sacramentaux, la visite des malades et le soutien des veuves aussi bien que l'aumône; ils pensent aussi que l'imposition des cendres, la bénédiction des palmes et d'autres cérémonies religieuses revendiquent cette place avec autant de droit que la bénédiction des évêques. C'est probablement dans cette pensée que le docteur angélique, après avoir dit : « Les péchés véniels sont remis par l'aspersion de l'eau bénite, par la bénédiction de l'évêque, » etc., ajoute : « et par les choses semblables, s'il en existe d'autres. »

Quel qu'en soit le nombre, les sacramentaux remettent les péchés véniels, mais comment les remettent-ils? Assurément ils ne les remettent pas de leur propre efficacité, par eux-mêmes, comme cause suffisante, *ex opere operato*. En effet l'Ecriture ni la tradition, les conciles ni les Pères, rien ne nous autorise à leur accorder une telle vertu. D'ailleurs l'Eglise n'a pas reçu le pouvoir de remettre les péchés hors des sacrements, ni par conséquent d'établir des rits qui puissent les remettre par eux-mêmes, en vertu de leur institution. Les sacramentaux remettent donc les péchés véniels *ex opere operantis*, par les dispositions du fidèle et par les mérites de l'Eglise.

Il faut, à cet égard, distinguer deux sortes de sacramentaux : les uns contiennent la douleur du péché ou possèdent la vertu de la produire, ainsi la confession générale, les coups que l'on se donne à la poitrine et l'oraison dominicale; les autres sont accompagnés du respect des choses divines et renferment la bénédiction et la consécration de l'église, telle l'eau bénite, la bénédiction de l'évêque, la prière faite dans un lieu béni ou consacré, etc. Les sacramentaux de la première sorte remettent les péchés véniels parce qu'ils trouvent la pénitence dans les cœurs, ou parce qu'ils la font naître. Quant aux sacramentaux de la seconde catégorie, ils remettent les fautes légères, non-seulement par le respect des choses divines qui les accompagne dans le fidèle, mais encore par les prières de l'Eglise qu'ils renferment en eux-mêmes; quand l'homme en fait usage avec des sentiments pieux, les prières de l'Eglise lui sont appliquées comme suffrages, par mode d'intercession, et le céleste Epoux ne peut rien refuser à son Epouse immaculée.

De là nous pouvons tirer une conséquence particulière, c'est que l'eau non bénite prise par erreur au lieu d'eau bénite n'a pas la même efficacité; dans ce cas le fidèle retire bien le fruit de sa dévotion, mais il ne recueille pas le fruit de l'intercession de l'Eglise. De même les

---

2. Præterea, quodlibet istorum eamdem relationem habet ad unum peccatum veniale, et ad omnia. Si ergo per aliquod istorum remittitur aliquod peccatum veniale, sequitur quod pari ratione remittantur omnia; et ita per unam tunsionem pectoris, vel per unam aspersionem aquæ benedictæ redderetur homo immunis ab omnibus peccatis venialibus, quod videtur inconveniens.

3. Præterea, peccata venialia inducunt reatum alicujus pœnæ, licet temporalis; dicitur enim I *Cor.*, III, de eo qui superædificat lignum, fœnum et stipulam, quòd « salvus erit, sic tamen quasi per ignem. » Sed hujusmodi, per quæ dicitur peccatum veniale dimitti, vel nullam, vel minimam pœnam in se habent. Ergo non sufficiunt ad plenam remissionem venialium peccatorum.

Mais saint Augustin dit, *De Pœnit.* : « Pour obtenir la rémission des fautes légères, nous nous frappons la poitrine et nous disons : « Pardonnez-nous nos offenses. »» Donc les coups qu'on se donne à la poitrine, et la récitation de l'oraison dominicale obtiennent la rémission des péchés véniels, et nous devons en dire autant des œuvres dont il s'agit dans cet article.

(Conclusion. — Puisque l'infusion de la grace, un acte de détestation du péché et un mouvement de respect envers Dieu suffisent pour la rémission des péchés véniels, il est manifeste que les péchés véniels sont remis, d'abord par les sacrements, vu qu'ils produisent l'effusion de la grace ; ensuite par la confession générale, par les coups qu'on se donne à la poitrine et par l'oraison dominicale, attendu que ces choses supposent la détestation du péché; ensuite par la bénédiction de l'évêque, par l'aspersion de l'eau bénite et par les cérémonies semblables, puisque tout cela se fait avec le respect de Dieu.)

Comme nous l'avons dit déjà, le péché véniel n'exige pas une nouvelle infusion de la grace dans sa rémission; mais il peut être remis par un acte émané de la grace et renfermant la détestation explicite ou du moins implicite du péché, comme lorsqu'on se porte vers Dieu par un mouvement de charité fervente. En conséquence certains actes remettent les péchés véniels pour trois raisons. D'abord parce qu'ils sont accompagnés de l'infusion de la grace, qui efface tout péché : c'est de cette manière que les péchés véniels sont remis par l'eucharistie, par l'extrême-onction et généralement par tous les sacrements chrétiens, dans lesquels la grace est conférée. Ensuite parce qu'ils renferment quelque détestation du péché ; c'est ainsi que les péchés véniels sont remis par la confession

images pieuses, les bonnes lectures, les discours sacrés n'ont pas autant de vertu que les sacramentaux ; car ces premières choses n'ont d'autre effet que d'exciter les sentiments du cœur; mais les dernières, tout en les excitant pareillement, appliquent les prières de l'Eglise.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Pœnit.*, quòd « pro levibus peccatis pectora nostra tundimus, et dicimus : Dimitte nobis debita nostra : » et ita videtur quod tunsio pectoris et oratio Dominica causent remissionem venialium peccatorum; et eadem ratio videtur esse de aliis.

(Conclusio. — Cùm ad peccati venialis remissionem sufficiat actus aliquis detestationis peccati, vel motus reverentiæ in Deum, manifestum est generali confessione, pectoris tunsione et oratione Dominica, quatenus cum detestatione peccati fiunt, peccata venialia remitti; episcopali etiam benedictione, aquæ benedictæ aspersione aliisque hujusmodi actionibus, quatenus cum Dei reverentia exercentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), ad remissionem venialis peccati non requiritur novæ gratiæ infusio; sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicitè, vel saltem implicitè, sicut cùm aliquis ferventer movetur in Deum. Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum. Uno modo in quantum in eis infunditur gratia, quia per infusionem gratiæ tolluntur venialia peccata, ut suprà dictum est : et hoc modo per eucharistiam et extremam unctionem et universaliter per omnia sacramenta novæ legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundò, in quantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum : et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris,

générale, par les coups qu'on se donne à la poitrine, comme aussi par l'oraison dominicale; car nous disons dans cette prière : « Pardonnez-nous nos offenses. » Enfin parce qu'ils se font par respect pour Dieu et pour les choses divines : voilà comment les péchés véniels peuvent être remis par la bénédiction de l'évêque, par l'aspersion de l'eau bénite, par les onctions sacramentelles, par les prières faites dans une église consacrée, et par les choses semblables, s'il en existe d'autres.

Je réponds aux arguments : 1° Les choses dont nous avons parlé remettent les péchés véniels, parce qu'elles portent l'ame à la pénitence, qui renferme implicitement ou explicitement la détestation du péché.

2° Ces rits et ces œuvres ont la vertu de remettre les péchés véniels, mais ils ne les remettent pas toujours; car l'attachement actuel de l'ame au péché peut arrêter leur effet, de même que la fiction peut empêcher l'effet du baptême.

Les mêmes choses détruisent la faute du péché véniel, soit par la satisfaction qu'elles renferment, soit aussi par la charité qu'elles excitent dans les cœurs; mais elles ne détruisent pas toujours toute la peine du péché véniel; car autrement, l'homme exempt du péché mortel pourroit entrer dans le ciel aussitôt après avoir reçu l'aspersion de l'eau bénite. Comment donc ces choses remettent-elles la peine du péché? Elles la remettent dans la mesure de la charité qu'elles excitent quelquefois plus, quelquefois moins.

---

et oratio Dominica, operantur ad remissionem venialium peccatorum : nam in oratione Dominica petimus : « Dimitte nobis debita nostra. » Tertiò modo in quantum sunt cum aliquo motu reverentiæ in Deum, et ad res divinas : et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquæ benedictæ, quælibet sacramentalis unctio, oratio in ecclesia dedicata, et si aliqua alia sunt hujusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia ista causant remissionem peccatorum venialium, in quantum inclinant animam ad motum pœnitentiæ, qui est detestatio peccatorum, vel implicitè, vel explicitè.

Ad secundum dicendum, quòd omnia ista quantum est de se operantur ad remissionem omnium peccatorum venialium; potest tamen impediri remissio quantum ad aliqua peccata venialia, quibus mens actualiter inhæret, sicut et per fictionem interdum impeditur effectus baptismi.

Ad tertium dicendum, quòd per prædicta tolluntur quidem peccata venialia quantum ad culpam, tùm virtute alicujus satisfactionis, cùm etiam virtute charitatis, cujus motus per prædicta excitatur; non autem per quodlibet prædictorum semper tollitur totus reatus pœnæ, quia sic qui esset omnino immunis à peccato mortali aspersus aqua benedicta statim evolaret. Sed reatus pœnæ remittitur per prædicta secundum motum fervoris in Deum qui per prædicta excitatur, quandoque magis quandoque autem minus.

ARTICLE IV.

Le péché véniel peut-il être remis sans le péché mortel?

Il paroît que le péché véniel peut être remis sans le péché mortel. Expliquant *Jean*, VIII, 7 : « Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre; » un commentateur (1) dit : « Ils étoient tous en état de péché mortel, puisque les péchés véniels leur étoient remis par les cérémonies légales. » Donc le péché véniel peut être remis sans le péché mortel.

2° La rémission du péché véniel n'exige pas l'infusion de la grace, mais la rémission du péché mortel l'exige impérieusement. Donc le péché véniel peut être remis sans le péché mortel.

3° Le péché véniel est plus éloigné du péché mortel que d'un autre péché véniel. Or un péché véniel peut être remis sans un autre, comme nous l'avons vu. Donc le péché véniel peut être remis sans le péché mortel.

Mais le souverain Maître a prononcé cette parole, *Matth.*, V, 26 : « En vérité je vous le dis, vous n'en sortirez point (de la prison dans laquelle l'homme est jeté par le péché mortel), vous n'en sortirez point que vous n'ayez rendu jusqu'au dernier quadrans. » Or cette dernière chose exprime le péché véniel. Donc le péché véniel ne peut être remis sans le péché mortel.

(Conclusion. — Puisque la grace seule peut remettre le péché et qu'elle ne se trouve point dans l'homme coupable du péché mortel, il s'ensuit que le péché véniel ne peut être remis sans ce premier péché.)

Le péché, quel qu'il soit, n'est jamais remis sans la grace : car c'est par la grace, dit saint Paul, *Rom.*, IV, 5, « que Dieu n'impute pas le

(1) Quel est ce commentateur du texte évangélique? Les commentateurs de saint Thomas l'ignorent; ils ne savent à qui l'on doit attribuer les paroles qu'on va lire.

ARTICULUS IV.

Utrùm veniale peccatum possit remitti sine mortali.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd veniale peccatum possit remitti sine mortali. Quia super illud *Joan.*, VIII : « Qui sine peccato est vestrùm, primus in illam lapidem mittat, » dicit quædam Glossa, quòd « omnes illi erant in peccato mortali, venialia enim eis dimittebantur per cæremonias. » Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

2. Præterea, ad remissionem peccati venialis non requiritur gratiæ infusio, requiritur autem ad remissionem mortalis. Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

3. Præterea, plus distat peccatum veniale à mortali quàm ab alio veniali. Sed unum veniale potest dimitti sine alio, ut dictum est. Ergo veniale potest dimitti sine mortali.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, V : « Amen dico tibi, non exies inde (scilicet ex carcere, in quem intruditur homo pro peccato mortali), donec reddas novissimum quadrantem, » per quem significatur veniale peccatum. Ergo veniale peccatum non remittitur sine mortali.

(Conclusio. — Cùm culparum remissio fiat per gratiam, qua caret in mortali peccato constitutus, consequens est non posse venialium aliquod sine mortali remitti.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est), remissio culpæ cujuscumque nunquam fit nisi per virtutem gratiæ; quia, ut Apostolus dicit *Rom.*, IV : « Ad gratiam Dei pertinet quod Deus alicui non imputet peccatum, »

péché; » c'est-à-dire qu'il remet le péché véniel, selon la Glose. Or celui qui est dans le péché mortel n'a pas la grace de Dieu. Donc il ne lui est remis aucun péché véniel.

Je réponds aux arguments : 1° Par *péchés véniels* la Glose entend, dans l'objection, les immondices ou irrégularités que les Juifs contractoient selon la loi.

2° Si la rémission du péché véniel n'exige pas une nouvelle infusion de la grace habituelle, elle exige un acte de la grace, qui ne peut être dans l'homme soumis au péché mortel. Le péché veniel n'exclut pas tout acte de la grace qui peut remettre ce péché ; mais le péché mortel exclut entièrement l'habitude de la grace, sans laquelle aucun péché n'est remis, pas plus le péché véniel que le péché mortel. On ne peut donc raisonner de ces deux choses par induction (1).

QUESTION LXXXVIII.

Du retour des péchés remis par la pénitence.

Après avoir traité de la destruction des péchés, nous devons parler de leur retour.

On demande quatre choses dans cette question : 1° Les péchés remis par la pénitence reviennent-ils par un péché suivant? 2° Les péchés pardonnés reviennent-ils par l'ingratitude impliquée spécialement dans la haine fraternelle, dans l'apostasie, dans le mépris de la confession et dans

(1) Le péché mortel et le péché véniel ne sont pas remis l'un sans l'autre, rien de plus facile à comprendre; mais lequel est remis le premier? Rappelons-nous ce que nous a dit notre saint auteur : le péché mortel est remis par l'infusion, et le péché véniel par l'acte de la

---

quod Glossa ibi exponit de veniali. Ille autem qui est in peccato mortali caret gratia Dei : unde nullum veniale ei remittitur.

Ad primum ergo dicendum, quod *venialia* ibi dicuntur irregularitates sive immunditiæ, quas contrahebant secundum legem.

Ad secundum dicendum, quòd licet ad remissionem peccati venialis non requiratur nova infusio habitualis gratiæ, requiritur tamen aliquis gratiæ actus, qui non potest esse in eo qui subjacet peccato mortali.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum veniale non excludit omnem actum gratiæ, per quem possunt omnia peccata venialia dimitti; sed peccatum mortale excludit totaliter habitum gratiæ, sine quo nullum peccatum mortale vel veniale remittitur. Et ideo non est similis ratio.

QUÆSTIO LXXXVIII.

De reditu peccatorum per pœnitentiam dimissorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de reditu peccatorum per pœnitentiam dimissorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm peccata per pœnitentiam dimissa, redeant simpliciter per sequens peccatum. 2° Utrùm aliquo modo per ingratitudinem redeant specialius se-

le regret d'avoir fait pénitence? 3° L'ingratitude du péché subséquent produit-elle une aussi grande culpabilité que celle des péchés remis? 4° Enfin l'ingratitude qui fait revivre les péchés remis constitue-t-elle un péché spécial?

ARTICLE I.

Les péchés remis par la pénitence reviennent-ils par un péché subséquent?

Il paroît que les péchés remis par la pénitence reviennent par un péché subséquent. 1° Saint Augustin dit, *De Baptismo, contra Donatistas*, I, 12 : « Que les péchés pardonnés retournent dans l'ame où n'est pas la charité fraternelle, l'Evangile l'enseigne clairement dans le serviteur à qui son maître réclama la dette qu'il lui avoit remise, parce qu'il ne vouloit pas remettre aussi ce que lui devoit son compagnon. » Or la charité fraternelle est détruite par tout péché mortel. Donc tout péché mortel fait revenir les péchés précédemment remis par la pénitence.

2° Commentant *Luc.*, XI, 24 : « Je retournerai dans ma maison d'où je suis sorti (1), » le vénérable Bède dit : « Il faut craindre ce verset, non l'expliquer, de peur que la faute que nous croyions détruite en nos ames ne nous opprime dans notre fausse sécurité. » Or cette faute ne pourroit nous opprimer, si elle ne revenoit pas dans nos cœurs. Donc la faute remise par la pénitence peut revenir en nous.

3° Le Seigneur dit, *Ezech.*, XVIII, 24 : « Si le juste se détourne de sa

grace; eh bien, la grace doit être répandue dans les cœurs avant qu'elle puisse y déployer son action. D'ailleurs la rémission du péché mortel établit dans l'amitié, et la rémission du péché véniel dans la familiarité de Dieu; or la familiarité vient après l'amitié. Nous concevons donc, sous ce rapport, la rémission du péché mortel avant la rémission du péché véniel.

Mais, au point de vue des instants successifs, la grace agit dans les ames aussitôt qu'elle y est répandue par l'Esprit saint, elle donne dès le premier moment toute l'amitié de Dieu; sous ce rapport donc, la rémission du péché mortel et la rémission du péché véniel s'opèrent simultanément.

Il faut donc dire ceci : la rémission du péché véniel accompagne la rémission du péché mortel dans l'ordre du temps, mais elle la suit dans l'ordre de la nature.

(1) *Ubi supra :* « Lorsqu'un esprit immonde sort d'un homme, il erre en des lieux arides, cherchant le repos; et ne le trouvant point, il dit : « Je retournerai dans ma maison d'où je

---

cundùm quædam peccata. 3° Utrùm peccata redeant in æquali reatu. 4° Utrùm illa ingratitudo, per quam redeunt, sit speciale peccatum.

ARTICULUS I.

Utrùm peccata divisa redeant per sequens peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd peccata dimissa redeant per sequens peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. *De Baptismo, contra Donatistas* (lib. I, cap. 12) : « Redire dimissa peccata, ubi fraterna charitas non est, apertissimè Dominus in Evangelio docet in illo servo à quo dimissum debitum Dominus repetit, eo quod ille conservo suo debitum nollet demittere. » Sed fraterna charitas tollitur per quodlibet peccatum mortale. Ergo per quodlibet sequens mortale peccatum, redeunt peccata prius per pœnitentiam dimissa.

2. Præterea, super illud *Luc.*, XI : « Revertar in domum meam unde exivi, » dixit Beda : « Timendus est iste versiculus, non exponendus, ne culpa quam in nobis extinctam credebamus per incuriam nos vacantes opprimat. » Hoc autem non esset nisi rediret. Ergo culpa per pœnitentiam dimissa redit.

3. Præterea, *Ezech.*, XVIII, Dominus dicit:

justice, et qu'il commette l'iniquité et toutes les abominations que l'impie commet d'ordinaire, toutes les œuvres de justice qu'il avoit faites seront oubliées (1). » Or, parmi ces œuvres de justice, il faut placer la pénitence qu'il avoit faite, car nous avons prouvé que la pénitence est une partie de la justice. Donc la pénitence qui a remis les péchés n'est plus imputée par le Seigneur après un nouveau péché; donc ce dernier péché fait revivre les premiers.

4° Les péchés passés sont couverts par la grace : saint Paul, *Rom.*, IV, 7, l'enseigne formellement en rapportant ces paroles du Prophète, *Ps.* XXXI, 1 : « Heureux ceux dont les iniquités ont été remises et dont les péchés ont été couverts. » Or le péché détruit la grace. Donc les péchés remis sont découverts après un nouveau péché; donc ils reparoissent dans l'ame.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, XI, 29 : « Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentir. » Or c'est un don de Dieu qui remet les péchés du pénitent. Donc les péchés remis ne reviennent point par un péché suivant, comme si Dieu se repentoit d'avoir fait à l'homme le don de leur rémission.

De plus nous lisons dans saint Augustin, *Respons. Prosperi*, II : « Quand l'homme s'éloigne de Jésus-Christ et qu'il meurt sans la grace, où va-t-il sinon à la perdition? mais il ne retombe pas sous le poids de ses fautes remises, et il n'est pas condamné pour le péché originel. »

(Conclusion. — Puisque l'œuvre de Dieu ne peut être annulée par l'œuvre de l'homme, les péchés pardonnés ne renaissent pas absolument en eux-mêmes par un péché subséquent; mais ils revivent relativement, dans leurs effets, en ce sens que l'homme, péchant après son pardon, est

suis sorti. » Et revenant, il la trouve nettoyée de ses ordures et ornée. Alors il s'en va, et prend sept autres esprits pires que lui; et étant rentrés dans cette maison, ils y demeurent. »

(1) Saint Jérôme dit sur cette parole : « Comme les œuvres mauvaises disparoissent après la pénitence, ainsi les bonnes œuvres s'évanouissent après le péché. »

« Si averterit se justus à justitia sua et fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur. » Sed inter alias justitias quas fecit, etiam præcedens pœnitentia continetur, cùm suprà dictum sit (qu. 85, art. 3), pœnitentiam esse partem justitiæ. Ergo postquam pœnitens peccat, non imputatur ei præcedens pœnitentia, per quam consecutus est veniam peccatorum; redeunt ergo illa peccata.

4. Præterea, peccata præterita per gratiam teguntur, ut patet per Apostolum, *Rom.*, IV, inducentem illud *Psalm.* XXXI : « Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata. » Sed per peccatum mortale sequens gratia tollitur. Ergo peccata quæ fuerant priùs commissa, remanent detecta; et ita videtur quòd redeant.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Rom.*, XI : « Sine pœnitentia sunt dona et vocatio Dei. » Sed peccata pœnitentis sunt dimissa per donum Dei. Ergo per peccatum sequens non redeunt dimissa peccata, quasi Deus de dono remissionis pœniteat.

Præterea, Augustinus dicit in lib. *Responsionum Prosperi* : « Qui recedit à Christo, et alienus à gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit; sed non in id quod remissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur. »

(Conclusio. — Cùm opus Dei per opus hominis irritari non possit, macula et æternæ pœnæ reatus simpliciter non redeunt quatenus ex actibus peccatorum olim dimissorum proveniebant, nisi quatenus homo per peccatum se-

de nouveau privé de la grace et soumis à la peine éternelle, et que son dernier péché est aggravé par le crime d'ingratitude.)

Nous devons répéter ce que nous avons dit souvent, il y a deux choses dans le péché mortel : l'éloignement de Dieu et l'attachement au bien créé. Or toutes les suites de l'éloignement de Dieu, quand on les considère en elles-mêmes, sont communes à tous les péchés mortels, parce que tous les péchés mortels détournent l'homme de Dieu; en conséquence la tache qui est la privation de la grace, et la peine éternelle que produit l'offence se trouvent dans tous les péchés mortels comme leur commun apanage; et c'est dans ce sens qu'il faut entendre la parole, *Jacques*, II, 10: « Qui viole un précepte de la loi, les viole tous (1). » Mais, sous le rapport de l'attachement au bien créé, les péchés mortels sont divers et quelquefois contraires les uns aux autres : il est donc manifeste que, sous ce point de vue, le péché subséquent ne fait pas renaître les péchés précédemment effacés; autrement il faudroit dire que le péché de prodigalité, par exemple, ramène l'homme à l'habitude de l'avarice antérieurement détruite; le contraire alors seroit la cause du contraire, ce qui ne peut être. Mais quand on envisage sous un rapport absolu les suites de l'éloignement de Dieu, le péché subséquent fait revivre des choses que renfermoient les péchés remis, dans ce sens que l'homme est, par un nouveau péché, dépouillé de la grace et soumis à la peine éternelle comme il l'étoit auparavant. Cependant, comme l'éloignement de Dieu dans le péché mortel est à certains égards causé par l'attachement aux créatures, les choses qui suivent l'éloignement se diversifient par les divers attachements comme par des causes diverses; en sorte que l'éloignement, la

(1) Non pas qu'il soit aussi coupable que s'il avoit violé tous les préceptes; mais parce que la violation d'un précepte fait contracter, comme la violation de tous, la tache et la peine du péché. La justice chrétienne s'édifie sur la charité par l'observation des préceptes; quand donc l'homme viole un précepte de la loi, il renverse tout l'édifice spirituel par la base.

---

quens redit ad priorem statum in quo erat gratiâ et charitate privatus, et ipsa in peccato sequenti virtute continentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 86, art. 4), in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio à Deo et conversio ad bonum creatum. Quidquid autem est ex parte aversionis in peccato mortali, secundùm se consideratum, est commune omnibus peccatis mortalibus, quia per quodlibet peccatum mortale homo avertitur à Deo; unde et per consequens macula, quæ est per privationem gratiæ, et reatus pœnæ æternæ communia sunt omnibus peccatis mortalibus; et secundùm hoc intelligitur id quod dicitur *Jac.*, II : « Qui offendit in uno, factus est omnium reus. » Sed ex parte conversionis, peccata mortalia sunt diversa, et interdum contraria : unde manifestum est quòd ex parte conversionis, peccatum mortale sequens non facit redire peccata mortalia priùs abolita; alioquin sequeretur quòd homo per peccatum prodigalitatis reduceretur in habitum vel dispositionem avaritiæ priùs abolitæ; et sic contrarium esset causâ sui contrarii, quod est impossibile. Sed considerando in peccatis mortalibus id quod est ex parte aversionis absolutæ, per peccatum mortale sequens redit illud quod fuerat in prioribus peccatis ante dimissionem, in quantum per peccatum mortale sequens homo privatur gratiâ et fit reus pœnæ æternæ, sicut et priùs erat. Verùm quia aversio in peccato mortali ex conversione quodammodo causatur, recipiunt ea quæ sunt ex parte aversionis quodammodo diversitatem per comparationem ad diversas conversiones sicut ad diversas causas; ita quòd sit alia aversio, et alia macula, et alius

tache et la peine diffèrent selon qu'ils naissent de tel ou tel péché. On agite donc la question de savoir si la faute et la peine résultant des péchés pardonnés, reviennent par un péché subséquent. Quelques-uns pensent que oui, mais leur opinion n'est pas soutenable. En effet l'œuvre de Dieu ne peut être annulée par l'œuvre de l'homme; or la rémission des premiers péchés est l'œuvre de la miséricorde divine : un nouveau péché de l'homme ne sauroit donc l'annuler, conformément à cette parole, *Rom.*, III, 3 : « Leur infidélité rendra-t-elle vaine la fidélité de Dieu? » Aussi d'autres disent-ils que Dieu ne remet pas les péchés, quand on doit les commettre de nouveau, dans sa prescience, mais seulement dans sa justice présente; car il prévoit qu'il punira l'homme éternellement pour ces péchés, mais il le rend juste par sa grace pour le temps présent. Cette opinion ne peut non plus se soutenir (1). Posez la cause absolument, vous posez l'effet de même. Si donc la rémission des péchés n'étoit pas opérée, par la grace et par les sacrements de la grace, d'une manière absolue, mais sous une condition dépendante de l'avenir, il s'ensuivroit que la grace et les sacrements de la grace ne sont pas la cause suffisante de la rémission des péchés, erreur qui déroge à la grace de Dieu : il est donc impossible que la tache et la peine, considérées comme les effets des péchés précédents, reviennent dans un péché postérieur. Mais il peut arriver que le péché subséquent renferme virtuellement la culpabilité du péché antérieur, en ce sens que l'homme, revenant à son vomissement, semble pécher plus grièvement la seconde fois que la première ; conformément à cette parole, *Rom.*, II, 5 : « Par la dureté de votre cœur impé-

(1) Le concile de Trente l'a condamnée, *sess.* VI, *can.* 17 : « Si quelqu'un dit que les prédestinés à la vie reçoivent seuls la grace ; que les autres sont bien appelés, mais qu'ils n'obtiennent pas la grace parce que la puissance divine les a prédestinés au mal, qu'ils soient anathème. » Et *can.* 23 : « Si quelqu'un dit que l'homme une fois justifié ne peut plus pécher ni perdre la grace, ou que celui qui tombe et pèche n'a pas été véritablement justifié, qu'il soit anathème. »

---

reatus, prout consurgit ex alio et alio actu peccati mortalis. Et hoc modo in quæstionem vertitur, utrùm macula et reatus pœnæ æternæ, secundùm quòd causabantur ex actibus peccatorum priùs dimissorum, redeant per peccatum mortale sequens. Quibusdam igitur visum est, quòd simpliciter etiam hoc modo redeant. Sed hoc non potest esse, quia opus Dei per opus hominis irritari non potest. Remissio autem peccatorum priorum fuit opus divinæ misericordiæ : unde non potest irritari per sequens peccatum hominis, secundùm illud *Rom.*, III : « Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuabit? » Et ideo alii ponentes peccata redire, dixerunt quòd Deus non remittit peccata pœnitenti postmodum peccaturo, secundùm præscientiam, sed solùm secundùm præsentem justitiam; præscit enim se pro his peccatis eum æternaliter puniturum, et tamen per gratiam facit eum præsentialiter justum. Sed nec hoc stare potest, quia si causa absolutè ponatur, et effectus ponitur absolutè. Si igitur non absolutè fieret per gratiam et gratiæ sacramenta, peccatorum remissio, sed cum quadam conditione in futurum dependente, sequeretur quòd gratia et gratiæ sacramenta non essent sufficiens causa remissionis peccatorum ; quod est erroneum, utpote derogans gratiæ Dei : et ideo nullo modo potest esse quòd macula et reatus præcedentium peccatorum redeant, secundùm quòd ex talibus actibus causabantur. Contingit autem quòd sequens actus peccati virtualiter continet reatum prioris peccati, in quantum scilicet aliquis homo secundò peccans, ex hoc ipso videtur graviùs peccare quàm priùs peccaverat, secundùm illud *Rom.*, II : « Secundùm duritiam tuam et impœ-

nitent, vous vous amassez un trésor de colère pour le jour de la vengeance; » vous vous amassez ce funeste trésor par cela seul que vous méprisez la bonté de Dieu, qui vous attend à la pénitence. Mais combien plus ne la méprise-t-on pas la bonté divine, quand on revient au péché dont on a reçu le pardon? Ce mépris surpasse d'autant plus le premier, que remettre le péché l'emporte sur souffrir le pécheur. Ainsi le péché qui suit la pénitence ramène d'une certaine manière la peine des péchés remis précédemment : il la ramène non comme peine produite par les péchés commis d'abord, mais comme châtiment mérité par le péché commis en dernier lieu, lequel est aggravé par ceux qui l'ont précédé. En conséquence les péchés remis ne retournent pas purement et simplement, mais sous un rapport, en ce qu'ils sont contenus virtuellement dans le péché subséquent.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin veut parler, dans l'objection, du retour de la peine éternelle considérée en elle-même; car l'homme qui pèche après la pénitence se retrouve sous le poids de cette peine comme auparavant, non toutefois pour la même raison. Aussi l'évêque d'Hippone, après la parole déja citée : « Il ne retombe pas sous le poids des fautes remises et il ne sera pas condamné pour le péché originel, » ajoute : « Mais il sera puni pour les crimes commis en dernier lieu, de la même mort qu'il devoit subir pour ceux qui lui ont été pardonnés; » car il encourt par ses derniers péchés la mort éternelle qu'il méritoit par les premiers.

2° Le vénérable Bède ne veut pas dire que la faute remise opprime l'homme par le retour de la peine qu'il méritoit, mais par la répétition de l'acte qui la constitue.

3° Le péché subséquent fait oublier les œuvres de justice en tant qu'elles méritoient la vie éternelle, mais non en tant qu'elles empêchent

---

nitens cor thesaurizas tibi iram in die iræ; » ex hoc scilicet solo quòd contemnitur Dei bonitas, quæ ad pœnitentiam expectat. Multò autem magis contemnitur Dei bonitas, si post remissionem prioris peccati, secundò peccatum iteretur; quantò majus est beneficium peccatum remittere quàm peccatorem sustinere. Sic igitur per peccatum sequens pœnitentiam, redit quodammodo reatus peccatorum priùs dimissorum, non in quantum causabatur ex illis peccatis priùs dimissis, sed in quantum causabatur ex peccato ultimò perpetrato, quod aggravatur ex peccatis prioribus. Et hoc non est peccata dimissa redire simpliciter, sed redire secundùm quid, in quantum scilicet virtualiter in peccato sequenti continentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Augustini videtur esse intelligendum de reditu peccatorum quantum ad reatum pœnæ æternæ in se consideratum, quia scilicet post pœnitentiam peccans incurrit reatum pœnæ æternæ, sicut et priùs, non tamen omnino propter eamdem rationem. Unde Augustinus in lib. *De responsion. Prosperi*, cùm dixisset quòd « non in id quod remissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur, » subdit, « qui tamen propter postrema crimina eâ morte afficietur, quæ ei propter illa quæ remissa sunt debebatur; » quia scilicet incurrit mortem æternam, quam meruerat per peccata præterita.

Ad secundum dicendum, quòd in illis verbis non intendit dicere Beda, quòd culpa priùs dimissa hominem opprimat per reditum reatûs præteriti, sed per iterationem actûs.

Ad tertium dicendum, quòd per sequens peccatum, justitiæ priores oblivioni traduntur, in quantum erant meritoriæ vitæ æternæ, non tamen in quantum erant impeditivæ peccati :

le péché ; car l'homme qui pèche mortellement après avoir restitué le bien d'autrui, ne devient pas coupable comme s'il n'avoit pas restitué. Et s'il en est ainsi des simples bonnes œuvres, combien moins le péché ne fait-il pas livrer à l'oubli la pénitence précédente quant à la rémission de la faute, puisque cette rémission est plus l'œuvre de Dieu que celle de l'homme ?

4° La grace détruit la tache et la peine éternelle absolument; mais elle couvre les actes du péché passé, afin que Dieu ne prive pas l'homme de la grace et qu'il ne le regarde comme digne de la mort éternelle. Or ce que la grace a fait une fois reste toujours.

ARTICLE II.

Les péchés pardonnés reviennent-ils par l'ingratitude impliquée spécialement dans la haine fraternelle, dans l'apostasie, dans le mépris de la confession et dans le regret d'avoir fait pénitence?

Il paroît que les péchés pardonnés ne reviennent pas par l'ingratitude impliquée spécialement dans la haine fraternelle, dans l'apostasie, dans le mépris de la confession et dans le regret d'avoir fait pénitence. 1° L'ingratitude est d'autant plus grande, que l'on pèche plus grièvement contre Dieu après avoir reçu le bienfait de sa miséricorde qui pardonne les péchés. Or certains péchés, comme le blasphème contre Dieu, le crime contre le Saint-Esprit, sont plus graves que ceux dont on nous parle. Donc les péchés pardonnés ne reviennent pas, à raison de l'ingratitude, par les quatre péchés nommés plutôt que par d'autres.

2° Raban-Maure dit, *in Matth.*, V, 4 : « Dieu livre aux exécuteurs le

---

unde si aliquis peccet mortaliter postquam restituit debitum, non efficitur reus quasi debitum non reddidisset; et multò minùs traditur oblivioni pœnitentia priùs acta, quantum ad remissionem culpæ, cùm remissio culpæ magis sit opus Dei quàm hominis.

Ad quartum dicendum, quòd gratia simpliciter tollit maculam et reatum pœnæ æternæ; tegit autem actus peccati præteritos, ne scilicet propter eos Deus hominem gratiâ privet, et reum habeat pœnæ æternæ. Et quod gratia semel fecit, perpetuò manet.

ARTICULUS II.

Utrùm peccata dimissa redeant per ingratitudinem, quæ specialiter est secundùm odium fraternum, apostasiam à fide, contemptum confessionis, et dolorem de pœnitentia habita.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd peccata dimissa non redeant per ingratitudinem, quæ specialiter est secundùm quatuor genera peccatorum, scilicet secundùm odium fraternum, apostasiam à fide, contemptum confessionis, et dolorem de pœnitentia habita, secundùm quod quidam metricè dixerunt :

« Fratres odit, apostata fit spernitque fateri,
Pœnituisse piget, pristina culpa redit. »

Tantò enim est major ingratitudo, quantò gravius est peccatum, quod quis contra Deum committit post beneficium remissionis peccatorum. Sed quædam illa peccata sunt his graviora, sicut blasphemia contra Deum, et peccatum in Spiritum sanctum. Ergo videtur quòd peccata dimissa non redeant magis secundùm ingratitudinem commissam, secundùm hæc peccata, quàm secundùm alia.

2. Præterea, Rabanus dicit : « Nequam servum tradidit Deus tortoribus, quoadusque red-

méchant serviteur jusqu'à ce qu'il ait payé toute sa dette (1) ; car l'homme sera puni non-seulement pour les péchés qu'il a commis après le baptême, mais encore pour le péché originel qui lui a été remis dans ce sacrement. » Or, parmi les dettes contractées par le pécheur, figurent aussi les péchés veniels, dont nous demandons le pardon dans l'oraison dominicale, disant : « Remettez-nous nos dettes. » Donc les péchés véniels reviennent aussi par l'ingratitude ; donc les péchés pardonnés sont ramenés non-seulement par les péchés mentionnés plus haut, mais encore par les péchés véniels.

3° L'ingratitude du péché est d'autant plus grande, qu'on pèche apr avoir reçu de la bonté divine un plus grand bienfait. Or, d'une part l'innocence par laquelle nous sommes exempts du péché forme un bienfait de Dieu ; car saint Augustin dit, *Confess.*, II, 7 : « J'attribue à votre grace, ô mon Dieu, d'avoir évité les péchés que je n'ai pas com-

(1) Notre saint auteur fait souvent allusion à la parabole du méchant serviteur : nous devons la rapporter en entier.

Comme Pierre avoit demandé combien de fois il devoit remettre, pardonner à son frère, Jésus lui répondit, *Matth.*, XVIII, 22 et suiv. : « Je ne vous dis pas sept fois, mais septante fois sept fois. C'est pourquoi le royaume des cieux est comparé à un roi qui voulut faire rendre compte à ses serviteurs. Et comme il commençoit, on lui en amena un qui lui devoit dix mille talents. Mais comme il n'avoit pas le moyen de les lui rendre, son maître commanda qu'on le vendît lui, sa femme et ses enfants et tout ce qu'il avoit, pour satisfaire à cette dette. Ce serviteur, se jetant à ses pieds, le conjuroit disant : Prenez patience et je vous rendrai tout. Alors le maître de ce serviteur, touché de compassion, le laissa aller et lui remit sa dette. Mais ce serviteur ne fut pas plutôt sorti que, trouvant un de ses compagnons qui lui devoit cent deniers, il le prit à la gorge et l'étouffoit presque, en lui disant : Rends-moi ce que tu me dois. Et son compagnon, se jetant à ses pieds, le prioit disant : Prenez patience et je vous rendrai tout, mais lui ne voulut point l'écouter ; et il s'en alla et le fit mettre en prison, jusqu'à ce qu'il lui rendît ce qu'il lui devoit. Les autres serviteurs ses compagnons, voyant ce qui se passoit, en conçurent une grande tristesse, et ils vinrent raconter à leur maître ce qui étoit arrivé. Alors le maître de ce serviteur l'appela et lui dit : Serviteur méchant, je vous avois remis tout ce que vous me deviez, parce que vous m'en aviez prié : ne deviez-vous donc pas avoir aussi pitié de votre compagnon, comme j'avois eu moi-même pitié de vous? Et son maître irrité le livra aux exécuteurs, jusqu'à ce qu'il payât toute sa dette. Ainsi vous fera mon Père céleste, si chacun de vous ne remet de cœur à son frère ce que son frère lui doit. »

Notre saint auteur explique comme il suit, dans la *Catena Aurea*, la dernière partie de cette parabole : « Les exécuteurs dont parle le divin Maître, ce sont les démons. Les démons sont toujours prêts à recevoir les ames des damnés, pour les précipiter en enfer et pour les tourmenter dans les flammes éternelles. Et lorsque l'homme est tombé dans les mains de ces bourreaux cruels et féroces, rien ne peut l'arracher à leur affreux pouvoir : il subira d'atroces tortures « jusqu'à ce qu'il ait payé toute sa dette ; » *jusqu'à*, c'est-à-dire éternellement ; car il paiera toujours, mais il n'aura jamais tout payé. »

---

deret universum debitum, quia non solùm peccata quæ post baptismum homo egit, reputabuntur ei ad pœnam, sed et originalia quæ in baptismo sunt ei dimissa. » Sed etiam peccata venialia inter debita computantur, pro quibus dicimus : « Dimitte nobis debita nostra. » Ergo ipsa etiam redeunt per ingratitudinem ; et pari ratione videtur quòd per peccata venialia redeant peccata priùs dimissa, et non solùm per peccata prædicta.

3. Præterea, tantò est major ingratitudo, quantò post majus beneficium acceptum aliquis peccat. Sed beneficium Dei est etiam ipsa innocentia, qua peccatum vitamus ; dicit enim Augustinus in II *Confess.* : « Gratiæ tuæ deputo quæcumque peccata non feci. » Majus au-

mis (1) ; » d'une autre part, l'innocence est un plus grand bienfait que la rémission de tous les péchés. Donc celui qui pèche après avoir joui de l'innocence n'est pas moins ingrat que celui qui pèche après avoir fait pénitence ; donc les péchés pardonnés retournent par les péchés commis après l'état d'innocence, aussi bien que par les péchés dont on nous parle.

Mais saint Grégoire dit, *Dial.*, IV, 60 : « La parole évangélique nous montre que, si nous ne pardonnons pas du fond du cœur les injures que nous avons reçues, Dieu exige de nouveau la satisfaction des péchés qu'il nous avoit pardonnés par la pénitence. » Donc les péchés pardonnés reviennent spécialement à raison de l'ingratitude, par la haine fraternelle ; et nous devons en dire autant des trois autres péchés nommés dès le commencement de cet article.

(Conclusion. — La haine fraternelle, l'apostasie, le mépris de la confession et le regret d'avoir fait pénitence ramènent spécialement, à raison de l'ingratitude, les péchés remis, parce qu'ils sont directement contraires au bienfait de la pénitence.)

Comme on l'a vu dans le premier article, les péchés remis par la pénitence reviennent en ce sens que leur culpabilité se trouve, à raison de l'ingratitude, renfermée virtuellement dans le péché subséquent. Or on peut commettre le crime d'ingratitude de deux manières. D'abord en agissant contre le bienfait : de cette façon tout péché mortel, offensant Dieu, rend l'homme ingrat envers Dieu, qui a fait miséricorde ; et sous ce rapport les péchés pardonnés reviennent, à raison de l'ingratitude, par le péché subséquent. Ensuite on commet le crime d'ingratitude en agissant non-seulement contre le bienfait même, mais contre la forme du bienfait reçu. Si l'on considère cette forme par rapport au bienfaiteur, elle est ici

(1) *Ubi suprà* : « J'attribue à votre miséricorde, ô mon Dieu, d'avoir obtenu le pardon des péchés que j'ai commis, et j'attribue à votre grace d'avoir évité ceux que je n'ai pas commis. »

---

tem donum est innocentia, quàm etiam remissio omnium peccatorum. Ergo non minùs est ingratus Deo, qui primò peccat post innocentiam, quàm qui peccat post pœnitentiam ; et ita videtur quòd per ingratitudinem, quæ fit secundùm peccata prædicta, non maximè redeant peccata dimissa.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, XVIII *Moral.* : « Ex dictis evangelicis constat, quia si quod in nos delinquitur ex corde non dimittimus, et illud rursus exigitur, quod nobis jam per pœnitentiam dimissum fuisse gaudebamus. » Et ita propter odium fraternum specialiter peccata dimissa redeunt secundùm ingratitudinem ; et eadem videtur ratio de aliis.

(Conclusio. — Peccata per pœnitentiam dimissa per consequens peccatum redire dicuntur, quatenus ingratitudinis ratione eorum reatus in sequenti culpa virtualiter continetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), peccata dimissa per pœnitentiam, redire dicuntur, in quantum reatus eorum ratione ingratitudinis, virtualiter continetur in peccato sequenti. Ingratitudo autem potest committi dupliciter. Uno modo ex eo quòd aliquid fit contra beneficium ; et hoc modo per omne peccatum mortale quo Deum offendit, redditur homo ingratus Deo, qui peccata remisit : et sic per quodlibet peccatum mortale sequens redeunt peccata priùs dimissa ratione ingratitudinis. Alio modo committitur ingratitudo, non solùm faciendo contra ipsum beneficium, sed etiam faciendo contra formam beneficii præstiti. Quæ quidem forma, si attendatur ex

la rémission de ce que l'homme doit à Dieu par le péché; et l'on agit contre lorsqu'on refuse le pardon à la prière de son frère et que l'on garde la haine dans son cœur. Mais si l'on se met au point de vue du pénitent qui reçoit le bienfait, on découvre en lui deux mouvements du libre arbitre : le premier est le mouvement vers Dieu, c'est-à-dire l'acte de foi formé par la charité, et l'on agit contre en reniant la foi ; le second est le mouvement contre le péché, autrement l'acte de la pénitence. Ce dernier acte en renferme deux, comme on l'a vu : l'acte par lequel on déteste le péché, et l'on agit contre en se repentant d'avoir fait pénitence; puis l'acte par lequel on se propose de se soumettre aux clefs de l'Eglise par l'aveu de ses fautes, conformément à cette parole, *Ps.* XXXI, 5 : « J'ai dit : Je confesserai contre moi-même mon injustice au Seigneur, et vous m'avez remis l'impiété de mon péché (1) ; » et l'on agit contre cet acte en méprisant la confession qu'on s'étoit proposé de faire. Voilà comment l'ingratitude, renfermée spécialement dans les péchés dont nous parlons, ramène les péchés pardonnés.

Je réponds aux arguments : 1° Les péchés mentionnés font revivre les péchés remis, non qu'ils soient plus graves que les autres, mais parce qu'ils sont opposés plus directement au bienfait de la rémission des péchés.

2° Les péchés véniels et même le péché originel retournent, comme les péchés mortels, de la manière que nous avons dit, en ce qu'ils renferment le mépris du bienfait qui les a remis. Cependant le crime d'ingratitude n'est pas impliqué dans le péché véniel ; car l'homme, en péchant véniellement, n'agit pas contre Dieu, mais en dehors de Dieu : les péchés véniels ne font donc revivre d'aucune manière les péchés remis.

3° On peut estimer un bienfait de deux manières. D'abord en lui-

(1) Assurément il ne s'agit pas, dans ces paroles, de la confession chrétienne, telle que Jésus-Christ l'a instituée; Cassiodore y voit l'aveu public de ses fautes. Suivant le grec

---

parte benefactoris, est remissio debitorum; unde contra hanc formam facit, qui fratri petenti veniam non remittit, sed odium tenet. Si autem attendatur ex parte pœnitentis qui recipit hoc beneficium, invenitur ex parte ejus duplex motus liberi arbitrii. Quorum primus est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatæ; et contra hoc facit homo apostatando à fide. Secundus autem est motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Ad quem primò pertinet (ut suprà dictum est), quòd homo detestetur peccata præterita, et contra hoc facit ille qui dolet se pœnituisse; secundò pertinet ad actum pœnitentiæ, ut pœnitens proponat se subjicere clavibus Ecclesiæ per confessionem, secundùm illud *Psalm.* XXXI : « Dixi : Confitebor adversùm me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei; » et contra hoc facit ille qui contemnit confiteri secundùm quod proposuerat. Et ideo dicitur quòd specialiter ingratitudo horum peccatorum facit redire peccata priùs dimissa.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc non dicitur specialiter de istis peccatis, quia sint cæteris graviora, sed quia directiùs opponuntur beneficio remissionis peccatorum.

Ad secundum dicendum, quòd etiam peccata venialia et ipsum originale redeunt modo prædicto, sicut et peccata mortalia, in quantum contemnitur Dei beneficium, quod hæc peccata sunt remissa. Non tamen per peccatum veniale aliquis incurrit ingratitudinem, quia homo peccando venialiter, non facit contra Deum, sed præter ipsum. Et ideo per peccata venialia nullo modo peccata dimissa redeunt.

Ad tertium dicendum, quòd beneficium ali-

même, du côté de sa grandeur : sous ce rapport, l'innocence est un plus grand bienfait que la pénitence, laquelle est dite la *seconde planche après le naufrage*. Ensuite on peut estimer un bienfait du côté de celui qui le reçoit; et plus il est accordé à un indigne, plus il implique une grande grace, et plus il y a d'ingratitude à le mépriser : sous ce point de vue, la rémission de la faute est un plus grand bienfait que l'innocence, parce qu'il est accordé à un homme entièrement indigne; dès lors il est suivi d'une plus grande ingratitude.

ARTICLE III.

L'ingratitude du péché subséquent produit-elle une aussi grande culpabilité que celle des péchés remis?

Il paroît que l'ingratitude du péché subséquent produit une aussi grande culpabilité que celle des péchés remis. 1° La gravité du péché mesure la grandeur du bienfait qui le remet, par conséquent aussi la grandeur de l'ingratitude qui méprise ce bienfait. Or la grandeur de l'ingratitude fixe ici la grandeur de la culpabilité. Donc la culpabilité du péché subséquent est aussi grande que la culpabilité des péchés remis.

2° Celui qui offense Dieu pèche plus que celui qui offense l'homme. Or quand l'esclave affranchi par son maître se montre indigne de ce bienfait, il est de nouveau réduit à la même servitude, sinon à une plus grande, que celle dont il a été délivré. Donc, à plus forte raison, l'homme qui pèche contre le Seigneur après sa délivrance du péché, contracte une aussi grande culpabilité que celle qui pesoit auparavant sur lui.

ἐξαγορεύσω, cet interprète lit avec saint Augustin : *Pronuntiabo* au lieu de *Confitebor;* » il dit : « J'annoncerai publiquement mon injustice, afin d'amener les autres par mon exemple à faire l'aveu sincère de leurs péchés. »

---

quod habet pensari dupliciter. Uno modo ex quantitate ipsius beneficii; et secundùm hoc innocentia est majus Dei beneficium quàm pœnitentia, quæ dicitur « secunda tabula post naufragium. » Alio modo potest pensari beneficium ex parte recipientis, qui minùs est dignus, et sic magis fit ex gratia, unde et ipse magis est ingratus si contemnat : et hoc modo beneficium remissionis culpæ est majus in quantum præstatur totaliter indigno; et ideo ex hoc sequitur major ingratitudo.

ARTICULUS III.

Utrùm per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum priùs dimissorum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum priùs dimissorum. Quia secundùm magnitudinem peccati est magnitudo beneficii quo peccatum remittitur, et per consequens magnitudo ingratitudinis, qua hoc beneficium contemnitur. Sed secundùm quantitatem ingratitudinis, est quantitas reatûs consequentis. Ergo tantus est reatus qui consurgit ex ingratitudine sequentis peccati, quantus fuit reatus omnium præcedentium peccatorum.

2. Præterea, magis peccat qui Deum offendit, quàm qui offendit homines. Sed servus manumissus ab aliquo domino, reducitur in eamdem servitutem à qua priùs fuit liberatus, vel etiam in graviorem. Ergo multò magis ille qui contra Deum peccat post liberationem à peccato, reducitur in tantum reatum pœnæ quantum primò habuerat

(1) De his etiam IV *Sent.*, dist. 22, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 3.

3° Il est écrit, *Matth.*, XVIII, 34 : « Le maître irrité le livra (le serviteur à qui il réclamoit, à cause de son ingratitude, la dette qu'il lui avoit remise) aux exécuteurs, jusqu'à ce qu'il payât toute sa dette. » Or cela n'auroit pas eu lieu, si l'on ne contractoit par l'ingratitude une aussi grande culpabilité que celle des péchés précédents. Donc le péché subséquent entraîne une aussi grande culpabilité que celle-là.

Mais nous lisons, *Deuter.*, XXV, 2 : « Le châtiment sera proportionné au péché; » d'où l'on peut voir qu'un petit péché n'entraîne pas une grande peine, ni par conséquent une grande culpabilité. Or le péché qui suit la pénitence est quelquefois beaucoup moins grave que les péchés remis. Donc le péché commis après le pardon n'entraîne pas toujours une aussi grande culpabilité que celle des péchés pardonnés.

(Conclusion. — La culpabilité de l'ingratitude du péché subséquent n'est pas nécessairement aussi grande que celle des péchés remis, car elle suit la gravité du péché commis en dernier lieu; mais elle est plus ou moins grande proportionnellement, toute chose égale d'ailleurs, selon que les péchés remis sont plus ou moins graves et plus ou moins nombreux.)

Quelques docteurs disent que, par l'ingratitude, le péché subséquent produit, outre le démérite qui lui est propre, une aussi grande culpabilité que celle des péchés précédents; mais rien n'exige qu'il en soit ainsi. La culpabilité précédente renaît, dans une nouvelle prévarication, non comme produite par les premiers péchés, mais comme causée par le second : il faut donc en apprécier l'étendue d'après la gravité de ce dernier péché. Eh bien, la gravité du péché subséquent peut égaler la gravité de tous les péchés précédents; mais rien n'exige qu'elle atteigne toujours ce point d'énormité, soit qu'on l'envisage dans l'espèce qui la caractérise, soit qu'on la considère dans l'ingratitude qu'elle implique. Sous le pre-

---

3. Præterea, *Matth.*, XVIII, dicitur, quòd « iratus Dominus tradidit eum (cui replicabantur peccata dimissa, propter ingratitudinem) tortoribus, quoadusque redderet universum debitum. » Sed hoc non esset nisi consurgeret ex ingratitudine tantus reatus, quantus fuit omnium præteritorum peccatorum. Ergo æqualis reatus per ingratitudinem redit.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XXV : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus; » ex quo patet quòd ex parvo peccato non consurgit magnus reatus. Sed quandoque peccatum mortale sequens est multò minus quolibet peccatorum priùs dimissorum. Non ergo ex peccato sequenti redit tantus reatus, quantus fuit peccatorum priùs dimissorum.

(Conclusio. — Non oportet quòd ingratitudinis vitio, per sequens peccatum tantus redeat reatus, quantus fuerat præcedentium delictorum, sed necessarium est proportionaliter ut quantò peccata priùs dimissa plura fuerunt et majora, tantò major reatus per qualecumque peccatum sequens redeat.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd ex peccato sequenti propter ingratitudinem consurgit tantus reatus, quantus fuit reatus peccatorum priùs dimissorum super reatum proprium hujus peccati. Sed hoc non est necessarium, quia, sicut suprà dictum est (art. 1), reatus præcedentium peccatorum non redit per peccatum sequens, in quantum sequebatur ex actibus præteritorum peccatorum, sed in quantum consequitur actum sequentis peccati : et ideo oportet quòd quantitas reatûs redeuntis sit secundùm gravitatem peccati subsequentis. Potest autem contingere quòd gravitas peccati subsequentis adæquetur gravitati omnium peccatorum præcedentium. Sed hoc non semper est

mier rapport, le péché subséquent peut être une simple fornication, tandis que les précédents étoient des adultères, des homicides ou des sacrléges. Dans le second point de vue, la nature des choses n'exige pas que l'étendue de l'ingratitude égale absolument la grandeur du bienfait apprécié d'après les péchés pardonnés : car, de deux hommes qui pèchent contre le même bienfait, l'un peut commettre une grande ingratitude ou par le mépris du bienfait, ou par l'offense du bienfaiteur; l'autre peut ne commettre qu'une ingratitude légère, soit parce qu'il méprise moins le bienfait, soit parce qu'il offense moins le bienfaiteur. L'étendue de l'ingratitude égale donc la grandeur du bienfait proportionnellement ; c'est-à-dire l'ingratitude est d'autant plus grave, supposé l'égalité du mépris et de l'offense, que le bienfait a été plus grand. On le voit donc, le péché subséquent ne produit pas nécessairement, par l'ingratitude, une culpabilité aussi grande que l'étoit celle des péchés précédents; mais la culpabilité ramenée par un nouveau péché mortel est plus ou moins grande proportionnellement, toute chose égale d'ailleurs, selon le nombre et la gravité des péchés remis.

Je réponds aux arguments : 1° Le bienfait du pardon se mesure absolument sur le nombre et sur la gravité des péchés pardonnés ; puis le péché d'ingratitude a pour mesure absolue la grandeur du mépris ou de l'offense, mais non la grandeur du bienfait. Les premices de l'objection ne justifient donc pas la conséquence qu'on en tire.

2° L'esclave affranchi n'est pas de nouveau réduit à la servitude précédente pour toute espèce d'ingratitude, mais pour une ingratitude grave (1).

(1) Les esclaves affranchis par l'Eglise retomboient dans la servitude, quand ils commettoient un crime contre les personnes : ainsi l'ordonne le droit canon, *Causa* XII, *quæst.* 2, cap. *episcopus.*

---

necesse, sive loquamur de gravitate quam habet ex sua specie (cùm quandoque peccatum sequens sit fornicatio simplex, peccata verò præterita fuerunt adulteria, vel homicidia, seu sacrilegia); sive etiam loquamur de gravitate quam habet ex ingratitudine annexa : non enim oportet quòd quantitas ingratitudinis sit absolutè æqualis quantitati beneficii suscepti, cujus quantitas attenditur secundùm quantitatem peccatorum priùs dimissorum; contingit enim quòd contra idem beneficium unus est multùm ingratus vel secundùm intensionem contemptûs beneficii, vel secundùm gravitatem culpæ contra benefactorem commissæ ; alius autem parum, vel quia minùs contemnit, vel quia minùs contra benefactorem agit. Sed proportionaliter quantitas ingratitudinis adæquatur quantitati beneficii ; supposito enim æquali contemptu beneficii vel offensâ benefactoris, tantò erit gravior ingratitudo, quantò beneficium fuit majus. Unde manifestum est quòd non est necesse, quòd propter ingratitudinem semper per peccatum sequens redeat tantus reatus, quantus fuit præcedentium peccatorum ; sed necesse est quòd proportionaliter quantò peccata priùs dimissa fuerunt plura et majora, tantò redeat major reatus per qualecumque sequens mortale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd beneficium remissionis culpæ recipit quantitatem absolutam secundùm quantitatem peccatorum priùs dimissorum ; sed peccatum ingratitudinis non recipit quantitatem absolutam secundùm quantitatem beneficii, sed secundùm quantitatem contemptûs vel offensæ, ut dictum est. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd etiam servus manumissus non reducitur in pristinam servitutem pro qualicumque ingratitudine, sed pro aliqua gravi.

3° Lorsque les péchés pardonnés retournent par l'ingratitude, l'homme retombe sous le poids de sa dette en ce sens que la culpabilité des péchés précédents se trouve dans le péché subséquent proportionnellement, comme nous l'avons vu, mais non absolument.

ARTICLE IV.

L'ingratitude qui fait revivre les péchés remis constitue-t-elle un péché spécial?

Il paroît que l'ingratitude qui fait revivre les péchés remis constitue un péché spécial. 1° Les actes de gratitude rétablissent l'égalité par la réciprocité du bien donné et reçu; et c'est là, comme le remarque le Philosophe, une chose que réclame la justice. Or la justice est une vertu particulière. Donc l'ingratitude qui fait revivre les péchés remis forme un péché spécial.

2° Cicéron, *Rhétor.*, II, fait de la gratitude une vertu spéciale. Or l'ingratitude est opposée, comme contraire, à la gratitude. Donc l'ingratitude est un péché spécial.

3° L'effet spécial procède d'une cause spéciale. Or l'ingratitude produit un effet spécial : elle fait revivre d'une certaine façon les péchés pardonnés. Donc l'ingratitude est un péché spécial.

Mais ce qui accompagne tous les péchés n'est pas un péché spécial. Or l'ingratitude accompagne, comme on le voit par ce qui précède, tous les péchés mortels. Donc l'ingratitude n'est pas un péché spécial.

(Conclusion. — L'ingratitude est tantôt un péché spécial, tantôt une circonstance du péché, suivant que le pécheur se propose ou ne se propose pas de mépriser le bienfait du pardon.)

Ad tertium dicendum, quòd illi cui peccata dimissa replicantur propter subsequentem ingratitudinem, redit universum debitum, in quantum quantitas peccatorum præcedentium proportionaliter invenitur in ingratitudine subsequenti, non autem absolutè, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm ingratitudo, ratione cujus sequens peccatum redire facit peccata priùs dimissa, sit speciale peccatum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd gratitudo, ratione cujus sequens peccatum facit dire peccata priùs dimissa, sit speciale peccam. Retributio enim gratiarum pertinet ad *conapassum*, quod requiritur in justitia, ut patet per Philosophum, I *Eth.* Sed justitia est specialis virtus. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

2. Præterea, Tullius in II *Rhetor.*, ponit quòd gratia est specialis virtus. Sed ingratitudo opponitur gratiæ. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

3. Præterea, specialis effectus à speciali caus procedit. Sed ingratitudo habet specialem effectum, scilicet quòd facit aliqualiter redire peccata priùs dimissa. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

Sed contra est : illud quod consequitur omnia peccata, non est speciale peccatum. Sed per quodcumque peccatum mortale aliquis efficitur Deo ingratus, ut ex præmissis patet. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

(Conclusio. — Non semper, sed aliquando ingratitudo peccantis speciale peccatum est, nimirum cùm in Dei et beneficii accepti contemptum peccatum committitur.)

(1) De his etiam in 2 2, qu. 107, art. 2, ad 1; ut et IV *Sent.*, dist. 22, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 3.

L'ingratitude du pécheur est quelquefois un péché spécial, quelquefois une circonstance qui accompagne tous les péchés mortels commis contre Dieu. Le péché reçoit son espèce de l'intention du pécheur ; d'où « celui qui commet l'adultère pour voler, comme le remarque le Philosophe, *Ethic.*, V, est plus voleur qu'adultère. » Si donc l'homme pèche dans l'intention de mépriser Dieu et le bienfait qu'il en a reçu, ce péché rentre dans l'espèce de l'ingratitude, et l'ingratitude du pécheur est de cette manière un péché spécial : mais s'il a l'intention de commettre tel ou tel péché, par exemple l'homicide ou l'adultère, ce péché ne se spécifie point par cela qu'il implique le mépris de Dieu ; et l'ingratitude ne forme pas dès lors un péché spécial, mais elle rentre comme circonstance dans l'espèce d'un autre péché. Car le mépris de Dieu, comme le dit saint Augustin, n'engendre pas tous les péchés, bien que tous les péchés renferment le mépris de Dieu et de ses préceptes (1). Il est donc manifeste que l'ingratitude du pécheur est quelquefois un péché spécial, mais non pas toujours.

Ces courtes considérations renferment la réponse aux objections : car la première pose comme conclusion que l'ingratitude, envisagée en elle-même, forme une espèce du péché ; et la dernière établit que l'ingratitude, telle qu'elle se trouve dans tous les péchés mortels, n'est pas un péché spécial (2).

(1) Pélage disoit : « Comment pourrions-nous séparer l'orgueil du péché? Le péché n'est pas moins orgueil, que l'orgueil est péché. Car examinez tous les péchés et voyez s'il en est un seul qui ne mérite pas le nom d'*orgueil*. Tout péché, si je ne me trompe, est mépris de Dieu ; or le mépris de Dieu est orgueil, car il n'y a rien de si superbe que de mépriser Dieu : donc tout péché est orgueil. » Saint Augustin, *De Naturâ et Gratiâ*, XXIX, réfute cette erreur en deux mots : « Tous les péchés, dit-il, ne se commettent point par orgueil, mais les uns se commettent par ignorance, les autres par foiblesse, d'autres par surprise, d'autres par passion, la plupart contre les vœux de l'homme, dans les pleurs et les gémissements. Il est vrai que tous les péchés renferment le mépris de Dieu ; mais le mépris de Dieu ne produit pas tous les péchés. »

(2) Résumons un peu la question que nous venons d'étudier.

Les péchés pardonnés ne revivent dans aucune circonstance absolument, substantiellement,

---

Respondeo dicendum, quòd ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum, quandoque autem non ; sed est circumstantia generaliter consequens omne peccatum mortale quod contra Deum committitur. Peccatum enim speciem recipit ex intentione peccantis ; unde, ut Philosophus dicit V *Ethic.*, « ille qui mœchatur ut furetur, magis est fur quàm mœchus. » Si igitur aliquis peccator in contemptum Dei et suscepti beneficii aliquod peccatum committat, illud peccatum trahitur ad speciem ingratitudinis ; et hoc modo ingratitudo peccantis est speciale peccatum. Si verò aliquis intendens aliquod peccatum committere (putà homicidium aut adulterium), non trahitur ab hoc propter hoc quòd pertinet ad Dei contemptum, ingratitudo non erit speciale peccatum, sed trahetur ad speciem alterius peccati, sicut circumstantia quædam. Ut autem Augustinus dicit in lib. *De Natura et Gratia*, non omne peccatum est ex contemptu, et tamen in omni peccato Deus contemnitur in suis præceptis. Unde manifestum est quòd ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum, sed non semper.

Et per hoc patet responsio ad objecta : nam primæ rationes concludunt quòd ingratitudo secundùm se sit quædam species peccati ; ultima autem ratio concludit quòd ingratitudo secundùm quòd invenitur in omni peccato, non sit speciale peccatum.

QUESTION LXXXIX.

Du rétablissement des vertus par la pénitence.

Nous allons parler du rétablissement des vertus par la pénitence.

On demande six choses dans cette question : 1° Les vertus sont-elles rétablies par la pénitence? 2° L'homme se relève-t-il après la pénitence avec une vertu égale à celle qu'il avoit avant son péché? 3° L'homme est-il rétabli par la pénitence dans sa première dignité? 4° Les œuvres de vertu faites dans la charité peuvent-elles être frappées de mort? 5° Les œuvres frappées de mort revivent-elles par la pénitence? 6° Enfin la pénitence vivifie-t-elle les œuvres mortes, faites sans la charité?

en eux-mêmes. L'œuvre de Dieu ne peut être annulée par l'œuvre de l'homme; or la rémission des fautes est l'œuvre de Dieu. D'ailleurs la chose détruite reste à jamais dans le néant; Dieu seul pourroit la ramener à l'être par sa puissance extraordinaire; mais si Dieu rendoit ainsi l'existence au péché, il ne le reproduiroit pas contraire à lui-même, dans sa première laideur, avec sa culpabilité morale; alors ce ne seroit plus le même péché. Ajoutez à cela que, si les péchés renaissoient après un péché subséquent, l'homme devroit toujours les soumettre au pouvoir des clefs lorsqu'il pécheroit de nouveau; bien plus, le chrétien devroit se faire laver dans les eaux du baptême chaque fois qu'il souilleroit la robe de son innocence. Mais si les péchés ne se reproduisent pas absolument, en eux-mêmes, ils revivent relativement, dans leurs effets, sous deux rapports. D'abord, quand l'homme pèche après la pénitence, il se retrouve comme auparavant dans la laideur de la tache et sous le poids de la peine éternelle; mais cette peine et cette tache sont l'effet du dernier péché, et non l'œuvre des premiers. Ensuite les péchés précédents semblent transmettre leur culpabilité au péché subséquent : quand l'homme retourne à son vomissement après avoir obtenu le pardon, il méprise le bienfait de la miséricorde divine et joint à son péché le crime de l'ingratitude.

Il y a quatre péchés qui renferment spécialement le crime d'ingratitude : d'abord la haine fraternelle qui refuse de pardonner, parce qu'elle est contraire à la bonté divine qui a remis les péchés; ensuite l'apostasie, parce qu'elle va contre l'acte de foi qui se trouve dans le retour du pécheur vers Dieu; puis le regret d'avoir fait pénitence, parce qu'il heurte de front la détestation du péché; puis enfin le mépris de la confession, parce qu'il est opposé directement à la résolution de recourir au pouvoir des clefs pour détruire ses prévarications.

La culpabilité qui naît par l'ingratitude d'un nouveau péché, n'est pas nécessairement aussi grande que celle des premiers péchés; car elle n'est pas le fruit de ces péchés-ci, mais le rejeton de celui-là. Il faut donc apprécier cette culpabilité d'après la gravité du péché subséquent. Or le péché subséquent peut être moins grave que les péchés précédents; il peut être une simple fornication, tandis que les autres étoient des adultères, des homicides ou des sacriléges.

Enfin l'ingratitude dont il s'agit forme tantôt un péché spécial, tantôt une circonstance du péché : elle forme un péché spécial, quand l'homme se propose de pécher pour mépriser Dieu et le bienfait du pardon; elle forme une circonstance du péché, quand l'homme a l'intention de commettre tel ou tel péché, par exemple le vol ou le parjure.

QUÆSTIO LXXXIX.

De virtutum recuperatione per pœnitentiam, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de recuperatione virtutum per pœnitentiam.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm per pœnitentiam restituantur virtutes. 2° Utrùm restituantur in æquali quantitate. 3° Utrùm restituatur pœnitenti æqualis dignitas. 4° Utrùm opera virtutum per peccatum sequens mortificentur. 5° Utrùm opera mortificata per peccatum, per pœnitentiam reviviscant. 6° Utrùm opera mortua, id est absque charitate facta, per pœnitentiam vivificentur.

ARTICLE I.

Les vertus sont-elles rétablies par la pénitence?

Il paroît que les vertus ne sont pas rétablies par la pénitence (1). 1° Les vertus ne peuvent être rétablies par la pénitence, si la pénitence ne produit pas les vertus. Or la pénitence, étant elle-même une vertu, ne peut produire toutes les vertus, d'autant moins que quelques-unes (la foi, l'espérance et la charité) la précèdent dans l'ordre de la nature. Donc les vertus ne sont par rétablies par la pénitence.

2° La pénitence consiste dans certains actes de l'homme. Or les actes de l'homme ne produisent pas les vertus surnaturelles ; car saint Augustin dit, *De libero arbitrio*, II, 18 : « Dieu produit les vertus dans l'homme sans l'homme. » Donc les vertus ne sont pas rétablies par la pénitence.

3° L'homme vertueux produit avec plaisir et sans peine les actes de vertu; d'où le Philosophe dit, *Ethic.*, I : « Celui-là n'est pas juste, qui ne se réjouit pas d'agir justement. » Or beaucoup d'ames pénitentes éprouvent des difficultés dans les actes de vertu. Donc les vertus ne sont pas rétablies par les actes de pénitence.

(1) La thèse se pose ainsi : La pénitence, en tant que sacrement, rétablit les vertus surnaturelles, que l'homme a perdues par le péché.

Je dis la pénitence *en tant que sacrement*. Car c'est sous ce point de vue surtout, c'est comme œuvre de Dieu que la pénitence produit les effets les plus salutaires : elle purifie les cœurs de toute souillure dans le sang de l'Agneau sans tache, elle vivifie les ames sous l'influence de la rosée céleste et ravive les vertus par l'action de la grace.

Je dis ensuite les *vertus surnaturelles*, infuses, émanent d'un principe supérieur. Car la pénitence sacramentelle s'accomplit par un seul acte, instantanément, sitôt qu'elle pénètre les cœurs avec la grace pour y répandre en même temps la foi, l'espérance et la charité, comme s'exprime le concile de Trente. Mais les vertus acquises naissent, et partant revivent successivement, lentement, par de longs efforts, à la suite d'un grand nombre d'actes souvent répétés.

Je dis ensuite les vertus que l'on a *perdues par le péché*. Car le péché ne détruit pas toutes les vertus; la foi, l'espérance, la probité, le courage survivent souvent à ses coups : la pénitence ne rétablit donc pas ces vertus, mais elle les revêt de leur forme en les perfectionnant par la charité.

ARTICULUS I.

Utrùm per pœnitentiam virtutes restituantur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd per pœnitentiam virtutes non restituantur. Non enim possent virtutes amissæ per pœnitentiam restitui, nisi pœnitentia virtutes causaret. Sed pœnitentia cùm sit virtus, non potest esse causa omnium virtutum, præsertim cùm quædam virtutes sint naturaliter priores pœnitentiâ (scilicet fides, spes et charitas), ut suprà dictum est. Ergo per pœnitentiam non restituuntur virtutes.

2. Præterea, pœnitentia in quibusdam actibus pœnitentis consistit. Sed virtutes gratuitæ non causantur ex actibus nostris; dicit enim Augustinus in lib. *De Libero arbit.*, quòd « virtutes Deus in nobis sine nobis operatur. » Ergo videtur quòd per pœnitentiam non restituantur virtutes.

3. Præterea, habens virtutem, sine difficultate et delectabiliter actus virtutum operatur; unde Philosophus dicit in I *Ethic.*, quòd « non est justus, qui non gaudet justâ operatione. » Sed multi pœnitentes adhuc difficultatem patiuntur in operando actus virtutum. Non ergo per pœnitentiam restituuntur virtutes.

Mais lorsque l'enfant prodigue retourna dans la maison paternelle plein de repentir, l'Evangile nous apprend, *Luc.*, XV, 22, « que son père ordonna de le revêtir de sa première robe. Or cette première robe désigne, selon saint Ambroise, la sagesse que suivent toutes les vertus; car c'est d'elle qu'il est écrit, *Sag.*, VIII, 7 : « Elle enseigne la tempérance, la prudence, et la justice et la force (1), vertus qui sont les choses du monde les plus utiles dans cette vie. » Donc toutes les vertus sont rétablies par la pénitence.

(Conclusion. — Puisque la pénitence produit l'infusion de la grace, et que la grace fait naître toutes les vertus surnaturelles, il s'ensuit que toutes les vertus sont rétablies par la pénitence.)

Les péchés sont remis par la pénitence, comme nous l'avons vu dans une précédente question. Or la rémission des péchés ne peut s'accomplir sans l'infusion de la grace : donc la grace est infuse dans l'homme par la pénitence. Mais, d'un autre côté, toutes les vertus surnaturelles découlent de la grace, ainsi que de l'essence de l'ame dérivent toutes ses facultés : reste donc à dire que toutes les vertus sont rétablies par le pénitence.

Je réponds aux arguments : 1° La pénitence rétablit les vertus, comme nous le disions tout à l'heure, de la même manière qu'elle est cause de la grace. Or la pénitence est cause de la grace comme sacrement, car elle est plutôt son effet comme vertu. En conséquence la pénitence n'est pas cause des autres vertus, en tant qu'elle est une vertu elle-même ; mais l'habitude de la pénitence est produite dans les cœurs par le sacrement de la réconciliation, en même temps que les habitudes des autres vertus.

2° Dans le sacrement de pénitence, les actes du pécheur constituent la matière, puis la forme tire sa vertu du pouvoir des clefs. C'est donc le

(1) Le latin porte *virtutem*, et le grec ανδρειαν, force, proprement virilité.

Le concile de Trente dit aussi, *sess.* VI, ch. 7 : « Par les mérites de la passion, l'Esprit saint répand la charité de Dieu dans ceux qui sont justifiés; de sorte que l'homme reçoit dans

---

Sed contra est, quòd sicut *Luc.*, XV, legitur, pater mandavit quòd filius pœnitens indueretur stolâ primâ. Quæ secundùm Ambrosium est « amictus sapientiæ ; » quam simul consequuntur omnes virtutes, secundùm illud *Sap.*, VIII : « Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus. » Ergo per pœnitentiam omnes virtutes restituuntur.

(Conclusio. — Cùm per pœnitentiam gratia infundatur, ex gratia autem consequantur omnes virtutes gratuitæ, consequens est omnes virtutes per eam homini restitui.)

Respondeo dicendum, quòd per pœnitentiam remittuntur peccata, ut dictum est (qu. 86, art. 1). Remissio autem peccatorum non potest esse nisi per infusionem gratiæ ; unde relinquitur quòd per pœnitentiam homini gratia infundatur. Ex gratia autem consequuntur omnes virtutes gratuitæ, sicut ex essentia animæ fluunt omnes potentiæ animæ, ut in II part. habitum est. Unde relinquitur quòd per pœnitentiam omnes virtutes restituantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd eodem modo pœnitentia restituit virtutes, per quem modum est causa gratiæ, ut jam dictum est. Est autem causa gratiæ, in quantum est sacramentum ; nam in quantum est virtus, est magis gratiæ effectus : et ideo non oportet quòd pœnitentia, secundùm quòd est virtus, sit causa omnium aliarum virtutum, sed quòd habitus pœnitentiæ simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum pœnitentiæ causetur.

Ad secundum dicendum, quòd in sacramento pœnitentiæ actus humani se habent materialiter; sed formalis vis hujus sacramenti dependet ex

pouvoir des clefs qui produit comme cause efficace, d'une manière instrumentale toutefois, la grace et les vertus; mais le premier acte du pénitent, la contrition forme la dernière disposition pour recevoir la grace, et les actes suivants ont déjà la grace et les vertus pour principe.

3° Il peut encore subsister dans l'ame, après le premier acte de la pénitence, à la suite de la contrition, des restes du péché, des dispositions causées par les désordres précédents et qui entraînent des difficultés dans les œuvres de vertu; mais à considérer l'inclination que la charité et les autres vertus donnent à la volonté, le pénitent produit avec plaisir et sans peine les actes de vertu. Ainsi l'homme vertueux fait le bien avec bonheur, mais il peut y trouver des difficultés par le sommeil ou par d'autres indispositions corporelles (1).

la justification, avec la rémission des péchés, tous ces dons infus, la foi, l'espérance et la charité. » Or la charité ne peut exister sans les autres vertus : l'homme reçoit donc l'habitude de toutes les vertus dans la pénitence, qui opère la justification.

(1) Dans l'article que nous venons d'étudier, le prince de l'Ecole a considéré la pénitence comme sacrement; mais si nous l'envisageons comme vertu, nous verrons qu'elle porte encore les plus riches fruits dans les ames : elle ramène de l'iniquité dans la voie droite; elle donne la haine du mal et l'amour du bien; elle éveille toutes les saintes dispositions qui produisent les bonnes œuvres; elle fait naître lentement, progressivement, il est vrai, mais enfin elle enfante la prudence, la justice, la force, la tempérance, toutes les vertus qui sont ses sœurs. Lactance nous le fait comprendre dans les paroles suivantes, *Div. Instit.*, VI, 29 : « Quand le chrétien, pendant longtemps fidèle à la loi de Jésus-Christ, fait une chute dans la voie de la justice, il ne doit point désespérer de son salut. Il peut se relever glorieusement, en se repentant de ce qu'il a fait, en se convertissant au Seigneur. Car si nous pardonnons à nos enfants quand ils se repentent de leurs fautes, pourquoi désespérerions-nous de l'infinie clémence de Dieu, dont nous sommes les enfants parce qu'il est notre Père? De même qu'il ne sert à rien, quand on a commis le péché, d'avoir mené antérieurement une vie irréprochable, parce que la malice du péché subséquent a frappé de mort les œuvres de justice; de même, quand nous revenons à Dieu, nos anciens péchés ne peuvent nous empêcher d'atteindre le but, parce que la justice subséquente, fruit de notre conversion, efface toutes les taches de notre vie antérieure. Car celui qui se repent d'avoir fait une chose, comprend qu'il s'est trompé et tourne sa volonté dans une autre direction, il change en quelque sorte d'ame : c'est ce que les Grecs expriment par un mot énergique, que nous pouvons rendre par celui de *résipiscence*. Or, comme personne n'est doué d'une assez grande circonspection pour ne pas faire de chute, Dieu, connoissant notre foiblesse, a daigné dans son infinie miséricorde nous ouvrir un port de salut; il a donné à la pénitence la vertu de guérir toutes nos maladies spirituelles. »

---

virtute clavium : et ideo virtus clavium effectivè causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen; sed actus primus pœnitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio; alii verò sequentes actus pœnitentiæ procedunt jam ex gratia et virtutibus.

Ad tertium dicendum, quòd (sicut suprà dictum est), quandoque post primum actum pœnitentiæ, qui est contritio, remanent quædam reliquiæ peccatorum, scilicet dispositiones ex prioribus actibus peccatorum causatæ, ex quibus præstatur difficultas quædam pœnitenti ad operandum opera virtutum. Sed quantum est ex ipsa inclinatione charitatis et aliarum virtutum, pœnitens opera virtutum delectabiliter et sine difficultate operatur; sicut si virtuosus per accidens difficultatem pateretur in executione actûs virtutis propter somnum aut aliquam corporis indispositionem.

ARTICLE II.

L'homme se relève-t-il après la pénitence avec une vertu égale à celle qu'il avoit avant son péché?

Il paroît que l'homme se relève après la pénitence avec une vertu égale à celle qu'il avoit avant son péché. 1° Il est écrit, *Rom.*, VIII, 28 : « Tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu; » sur quoi saint Augustin dit, *De Corrupt. et Gratia*, IX : « Cela est si vrai que Dieu fait tourner à leur avantage même les écarts et les excès. » Or il n'en seroit pas de cette sorte, si l'homme se relevoit, après la pénitence, avec moins de vertu qu'il n'en avoit avant son péché. Donc l'homme ne se relève jamais avec moins de vertu.

2° Saint Ambroise dit : « La pénitence est la plus excellente de toutes les choses, parce qu'elle change tous les défauts en perfections. » Or cela ne seroit pas, si la pénitence ne rendoit pas des vertus égales à celles qui ont été détruites par le péché. Donc la pénitence rétablit les vertus dans un degré égal.

3° Commentant, *Gen.*, I, 5 : « Du soir et du matin se fit le premier jour, » la *Glose* dit : « La lumière du soir est celle dans laquelle l'homme tombe, et la lumière du matin celle dans laquelle il se relève. » Or la lumière du matin est plus grande que celle du soir. Donc l'homme se relève avec plus de grace et plus de charité; et c'est là ce que nous enseigne l'apôtre saint Paul, quand il dit, *Rom.*, V, 20 : « Où le péché avoit abondé, la grace a surabondé. »

Mais la charité progressante ou parfaite est plus grande que la charité commençante. Or l'homme tombe quelquefois dans la charité progres-

---

ARTICULUS II.

Utrùm post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute. Dicit enim Apostolus, *ad Rom.*, VIII : « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum; » ubi dicit Glossa Augustini, quòd « hoc adeo verum est, ut si qui horum devient et exorbitent, etiam hoc ipsum eis Deus faciat in bonum proficere. » Sed hoc non esset, si homo resurgeret in minori virtute. Ergo videtur quòd pœnitens nunquam resurgat in minori virtute.

2. Præterea, Ambrosius (2) dicit quòd « pœnitentia res optima est, quæ omnes defectus revocat ad perfectum. » Sed hoc non esset, nisi virtutes in æquali quantitate recuperentur. Ergo per pœnitentiam semper recuperatur æqualis virtus.

3. Præterea, super illud *Genes.*, I : « Factum est vespere et mane dies unus, » dicit Glossa : « Vespertina lux est, à qua quis cecidit, » matutina, in qua resurgit. Sed lux matutina est major quàm vespertina. Ergo aliquis resurgit in majori gratia vel charitate, quàm priùs habuerit; quod etiam videtur per id quod Apostolus dixit, *Rom.*, V : « Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. »

Sed contra : charitas proficiens vel perfecta est major quàm charitas incipiens. Sed quandoque aliquis cadit à charitate proficiente, re-

(1) De his etiam infrà, art. 5, ad 3; ut et III *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 4.

(2) Sive potiùs auctor *Hypognostici*, apud Augustinum, lib. III, cap. 9, ubi *defectos* legit, id est *eos qui defecerunt*.

sante, mais il se relève toujours dans la charité commençante. Donc l'homme se relève avec moins de vertu.

(CONCLUSION. — Puisque, d'une part, la grace est plus ou moins grande dans le sacrement de pénitence suivant le mouvement du libre arbitre; puisque, d'une autre part, le mouvement du libre arbitre peut être plus ou moins fort, il s'ensuit que l'homme peut recevoir dans la pénitence plus ou moins de grace, par conséquent aussi plus ou moins de vertu.)

Le mouvement que le libre arbitre accomplit dans la justification du pécheur, est la dernière disposition à la grace; de manière que l'infusion de la grace s'opère au même instant que ce mouvement du libre arbitre, dans lequel est compris l'acte de la pénitence. Or il est manifeste, et nous l'avons vu dans la deuxième partie, que les formes susceptibles de plus et de moins se fortifient et s'affoiblissent d'après les dispositions du sujet : suivant donc que le mouvement du libre arbitre est plus ou moins fort dans le retour vers Dieu, le pénitent reçoit une grace plus grande ou plus petite. Eh bien, lemouvement du libre arbitre dans la pénitence correspond, tantôt à une grace plus grande que celle qu'on a perdue par le péché, tantôt à une grace égale, tantôt à une grace plus petite : l'homme se relève donc des pieds du prêtre, quelquefois avec une plus grande grace que celle qu'il avoit d'abord, quelquefois avec une grace égale, quelquefois avec une grace plus petite; et nous devons en dire autant des vertus, puisqu'elles sont produites par la grace.

Je réponds aux arguments : 1° Les chutes qui font perdre l'amour de Dieu ne contribuent pas au bien de tous ceux qui aiment Dieu : nous le voyons par ceux qui tombent et ne se relèvent point, ou qui ne se relèvent que pour tomber encore; les chutes profitent seulement à ceux « que Dieu a

---

surgit autem in charitate incipiente. Ergo semper resurgit homo in minori virtute.

(CONCLUSIO. — Cùm motus liberi arbitrii, qui est ultima dispositio ad gratiam, quandoque intensior, quandoque remissior sit in pœnitentia, quàm antea fuerat, contingit pœnitentem in majori vel minori, vel etiam æquali gratia atque virtute resurgere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 85, art. 6, ad 3), motus liberi arbitrii, qui est in justificatione impii, est ultima dispositio ad gratiam : unde in eodem instanti est gratiæ infusio cum præcicto motu liberi arbitrii, ut in II part. habitum est (1 2, qu. 116, art. 5 et 7), in quo quidem motu comprehenditur actus pœnitentiæ, ut suprà dictum est. Manifestum est autem quòd formæ quæ possunt recipere *magis* et *minus*, intenduntur et remittuntur secundùm diversam dispositionem subjecti, ut in II part. habitum est (1 2, qu. 52, art. 1 et 2, et qu. 66, art. 1); et inde est quòd secundùm quòd motus liberi arbitrii in pœnitentia est intensior vel remissior, secundùm hoc pœnitens consequitur majorem vel minorem gratiam. Contingit autem intensionem motùs pœnitentis quandoque proportionatam esse majori gratiæ, quàm fuerit illa à qua ceciderat per peccatum, quandoque autem æquali, quandoque verò minori : et ideo pœnitens quandoque resurgit in majori gratia quàm priùs habuerat, quandoque autem in æquali, quandoque etiam in minori. Et eadem ratio est de virtutibus, quæ ex gratia consequuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnibus diligentibus Deum cooperatur in bonum, hoc ipsum quòd per peccatum à Dei amore cadunt, quod patet in his qui cadunt et nunquam resurgunt, vel qui resurgunt iterum casuri; sed his tantùm qui « secundùm propositum vocati sunt sancti, » id est prædestinatis, qui

appelés selon son décret pour être saints (1), » c'est-à-dire aux prédestinés qui se relèvent de toutes leurs chutes et principalement de la dernière. Et s'il est avantageux pour les élus de tomber, ce n'est pas qu'ils se relèvent toujours avec une plus grande grace, mais c'est qu'ils se relèvent avec une grace plus durable : permanence, toutefois, qui ne vient pas de la grace même (car la grace reste à proportion de sa grandeur) ; mais stabilité qui a son principe dans l'homme, parce qu'il persévère d'autant plus longtemps dans la grace qu'il est plus humble et plus circonspect ; aussi l'évêque d'Hippone ajoute-t-il après la parole objectée : « Les chutes leur profitent, parce qu'ils en deviennent plus prudents et plus humbles. »

2° La pénitence a la vertu de corriger tous les défauts, de faire naître toutes les vertus, d'élever les ames à la perfection ; mais son efficacité se trouve quelquefois entravée par l'homme, qui ne se porte pas avec assez de force vers Dieu et contre le péché : c'est ainsi que les adultes reçoivent plus ou moins de grace dans le baptême, suivant qu'ils y apportent plus ou moins de dispositions.

3° La comparaison de la grace et de la lumière ne repose pas sur les degrés qu'affectent ces deux choses, mais sur l'ordre qu'elles suivent, en ce que la lumière du soir précède les ténèbres de la nuit, et la lumière du matin la lumière du jour. Quant à la parole de saint Paul, on doit l'entendre de la grace apportée par Jésus-Christ, grace qui surpasse la mesure de tous les actes humains. Au reste, il n'est pas toujours vrai que, plus on pèche abondamment, plus on reçoit une grace abondante sous le rapport de la quantité; la grace surabonde dans le crime, non qu'elle soit toujours plus grande, mais parce qu'elle est pour ainsi dire plus gratuite, en ce qu'elle confère le bienfait du pardon à un plus grand pécheur. Quel-

(1) Ces paroles se trouvent dans le texte même qu'allègue l'objection; ce texte, le voici : *Rom.*, VIII, 28 : « Nous savons que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son décret pour être saints. »

---

quotiescumque cadunt, finaliter tamen resurgunt. Cedit ergo eis in bonum hoc quòd cadunt, non quia semper in majori gratia resurgant, sed quia resurgunt in permanentiori gratia ; non quidem ex parte ipsius gratiæ (quia quantò gratia est major, tantò de se est permanentior), sed ex parte hominis, qui tantò stabiliùs in gratia permanet, quantò est cautior et humilior; unde et Glossa ibidem subdit, quòd « ideo proficit eis in bonum quòd cadunt, quia humiliores redeunt atque doctiores. »

Ad secundum dicendum, quòd pœnitentia quantum est de se, habet virtutem reparandi omnes defectus ad perfectum, et etiam promovendi in ulteriorem statum ; sed hoc quandoque impeditur ex parte hominis, qui remissiùs movetur in Deum et in detestationem peccati ; sicut etiam in baptismo aliqui adulti consequuntur majorem vel minorem gratiam, secundùm quòd diversimodè se disponunt.

Ad tertium dicendum, quòd assimilatio illa utriusque gratiæ ad lucem vespertinam et matutinam, fit propter similitudinem ordinis, quia post lucem vespertinam sequuntur tenebræ noctis, post lucem autem matutinam sequitur lux diei ; non autem propter similitudinem majoris vel minoris quantitatis. Illud etiam verbum Apostoli intelligitur de gratia Christi, quæ superat omnem abundantiam humanorum peccatorum. Non autem est verum in omnibus, quòd quantò abundantiùs peccant, tantò abundantiorem gratiam consequantur, pensatâ quantitate habitualis gratiæ ; est tamen superabundans gratia quantum ad ipsam gratiæ rationem, quia magis gratis beneficium remissionis magis peccatori confertur. Quamvis quandoque abundan-

quefois, à la vérité, ceux qui pèchent abondamment pleurent avec abondance; alors ils reçoivent une abondante mesure de graces et de vertus, comme on le voit dans sainte Madeleine (1).

Quant à ce qu'on objecte dans le sens contraire, la même grace, envisagée dans la même personne, est plus grande à l'état de progrès qu'à l'état de commencement; mais il n'en est pas nécessairement ainsi quand on prend la grace dans diverses personnes, car le commençant peut en avoir plus que le parfait. C'est ce que saint Grégoire nous fait comprendre par l'exemple de saint Benoît, *Dial.*, II, 1 : « Il avoit dans l'enfance, dit-il, la grace de l'âge parfait. »

ARTICLE III.

L'homme est-il rétabli par la pénitence dans sa première dignité?

Il paroît que l'homme n'est pas rétabli par la pénitence dans sa première dignité. 1° Commentant *Amos*, V, 2 : « La vierge d'Israël est tombée, » saint Jérôme dit : « Le prophète ne dit pas que cette vierge ne peut se relever, mais elle ne se relèvera point; car la brebis égarée, lors même que le bon pasteur l'a rapportée sur ses épaules dans le bercail, n'a

(1) On le voit aussi dans l'enfant prodigue; car son pére dit, *Luc.*, XV, 22 et suiv. : « Apportez vite sa robe première et revêtez-l'en, et mettez-lui un anneau au doigt et une chaussure aux pieds. Et amenez le veau gras et tuez-le, et mangeons, et réjouissons-nous. Car mon fils que voilà étoit mort, et il revit; il étoit perdu, et il est retrouvé. » Et quand Zachée reçut Jésus dans sa maison, il lui dit, *Luc.*, XIX, 8 : « Seigneur, je donne aux pauvres la moitié de mes biens; et si j'ai fait tort à quelqu'un en quoi que ce soit, je lui rends le quadruple. » Mais, ne l'oublions pas, les pénitents de l'Evangile ont porté jusqu'à l'héroïsme la componction chrétienne, et le Rédempteur guérit leur ame de sa propre main. Qui d'entre nous pourroit sans un orgueil coupable se flatter d'une aussi grande faveur et de tant de vertu? Disons-nous sans cesse, pauvres pécheurs que nous sommes, ce que la voix faisoit écrire à l'ange d'Ephèse, *Apocal.*, II, 5 : « Souviens-toi d'où tu es tombé et fais pénitence. »

Quelques auteurs enseignent que l'homme, même avec une grace égale, se relève toujours plus riche qu'il n'est tombé : car il récupère d'abord ses anciennes vertus, disent-ils; puis il en reçoit de nouvelles par la pénitence et par le sacrement. Ces docteurs se trompent dans leur calcul : ils ne font pas entrer en ligne de compte la réintégration des vertus détruites par le péché; cependant ces anciennes vertus sont restaurées, de même que les nouvelles sont produites par la grace. Lors donc que la grace est égale après la pénitence et avant le péché, elle rétablit les anciennes vertus, et voilà tout.

---

ter peccantes abundantiùs doleant; et sic abundantiorem habitum gratiæ et virtutum consequuntur, sicut patet in Magdalena.

Ad id verò quod in contrarium objicitur dicendum, quòd una et eadem gratia major est proficiens quàm incipiens; sed in diversis hoc non est necesse, unus enim incipit à majori gratia, quàm alius habeat in statu profectûs, sicut Gregorius dicit in II *Dialog.* (cap. 1) : « Quatenus et præsentes et secuturi omnes agnoscerent, benedictus puer conversationis gratiam à quanta perfectione cœpisset. »

ARTICULUS III.

Utrùm per pœnitentiam restituatur homo in pristinam dignitatem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd per pœnitentiam non restituatur homo in pristinam dignitatem. Quia super illud *Amos*, V : « Virgo Israel cecidit, » dicit Glossa : « Non negat posse resurgere, sed non resurget virgo Israel, quia semel aberrans ovis, etsi reportetur humeris pastoris, non habet tantam gloriam quantam

pas la même gloire que celle qui ne s'est pas égarée (1). » Donc l'homme ne recouvre pas sa première dignité par la pénitence.

2° Le même saint Jérôme dit encore : « Ceux qui n'ont pas gardé le rang que Dieu leur a conféré, doivent se contenter de sauver leur ame ; car il leur est difficile de retourner à leur première dignité (2). » Et nous lisons dans le pape Innocent I, *ad Agapitum*, VI : « Les canons portés par le Concile de Nicée défendent de confier aux pénitents même les derniers offices de la cléricature. » Donc l'homme ne recouvre pas sa première dignité par la pénitence.

3° Avant le péché, tous peuvent s'élever à un rang supérieur, mais les pénitents n'ont pas cette possibilité après le péché ; car le Seigneur dit, *Ezech.*, XLIV, 10 et 13 : « Les lévites qui se sont éloignés de moi..... ne s'en approcheront point pour remplir les fonctions du sacerdoce. » Et le droit canon, *Decret.*, dist. L, renferme ce décret porté par le concile de Lérida : « Si les ministres des saints autels tombent subitement par la fragilité de la chair, quand ils font des fruits de pénitence en présence du Seigneur, on peut les rétablir dans leurs charges, mais on ne doit jamais leur confier un poste supérieur. » Donc la pénitence ne rétablit pas l'homme dans sa première dignité.

Mais le droit canon, rapportant les paroles de saint Grégoire *ad Secundinum*, *Epist.*, LIV, dit, *Ibid*, cap. *Quia sanctitas* : « Nous croyons que l'homme, après une digne satisfaction, peut recouvrer sa première dignité. » Et le concile d'Agde, cap. *Contumaces* : « Que les évêques punissent les clercs coupables selon que l'ordre de leur rang le permet ; puis qu'ils les rétablissent dans leur grade et dans leur dignité, quand ils seront corrigés par la pénitence. »

(1) Saint Jérôme dit littéralement : « La vierge qui est tombée même par une faute légère ne peut se relever, non pas qu'elle ne sorte de son péché, mais elle n'en sort pas vierge ; car l'ame qui s'est égarée, lors même que le bon pasteur l'a rapportée sur ses épaules dans le bercail, n'a pas la même gloire que celle qui a toujours suivi le Seigneur. »

(2) Ces paroles ne sont pas de saint Jérôme, mais elles se trouvent dans le Droit canon,

---

quæ nunquam erravit. » Ergo per pœnitentiam non recuperat homo pristinam dignitatem.

2. Præterea, Hieronymus dicit : « Quicumque dignitatem divini gradûs non custodiunt, contenti fiant animam salvare, reverti enim in pristinum gradum difficile est. » Et Innocentius Papa dicit, quòd « apud Nicæam constituti canones, pœnitentes etiam ab infimis officiis clericorum excludunt. » Non ergo per pœnitentiam homo recuperat pristinam dignitatem.

3. Præterea, ante peccatum potest aliquis ad majorem gradum ascendere, non autem hoc post peccatum conceditur pœnitenti ; dicitur enim *Ezech.*, XLIV : « Levitæ qui recesserunt à me, nunquam appropinquabunt mihi, ut sacerdotio fungantur. » Et sicut habetur in *Decretis*, dist. L, in Hilerdensi Concilio legitur : « Hi qui sancto altari deserviunt, si subitò in fluenda carnis fragilitate corruerint, et Domino respiciente dignè pœnituerint, officiorum suorum sic loca recipiant, ne possint ad altiora officia ulteriùs promoveri. » Non ergo pœnitentia restituit hominem in pristinam dignitatem.

Sed contra est, quod sicut in eadem dist. (cap. *Quia sanctitas*), legitur Gregorius scribens Secundino dicit : « Post dignam satisfactionem credimus hominem posse redire ad suum honorem. » Et in concilio Agathensi (cap. *Contumaces*), legitur : « Contumaces clerici, prout dignitatis ordo permiserit, ab episcopis corrigantur ; ita ut cùm eos pœnitentia correxerit, gradum suum dignitatemque recipiant. »

(CONCLUSION. — Devant Dieu, l'homme peut recouvrer par la pénitence la dignité de fils adoptif, mais il ne peut recouvrer l'innocence; devant l'Eglise, les canons ne permettent pas que les pécheurs recouvrent leur dignité dans quatre cas : quand ils ne se repentent pas, quand ils font pénitence négligemment, quand ils sont frappés d'irrégularité et quand ils ont donné du scandale.)

L'homme perd deux dignités par le péché : l'une devant Dieu, l'autre devant l'Eglise. La dignité devant Dieu renferme une dignité principale et une dignité secondaire. La dignité principale est celle d'enfant de Dieu : cette dignité-là, l'homme la recouvre par la pénitence; le divin Maître nous l'apprend, *Luc*, XV, 22, par l'exemple de l'enfant prodigue à qui son père fit rendre, en considération de son repentir, « sa première robe, son anneau et sa chaussure. » La dignité secondaire, c'est l'innocence, dont le frère aîné de l'enfant prodigue se glorifioit, disant, *Ibid.*, 29 : « Je vous sers depuis tant d'années, je n'ai jamais manqué à vos ordres : » cette seconde dignité, l'homme ne peut la recouvrer par la pénitence, mais il peut obtenir davantage; car, ainsi que le dit saint Grégoire, *Homil.* XXXIV, « ceux qui gémissent d'avoir abandonné Dieu réparent les pertes passées par de plus grands gains, et le ciel a plus de joie dans leur pénitence qu'il n'en auroit eu dans leur persévérance : ainsi le soldat qui, après avoir pris la fuite dans la mêlée, presse l'ennemi courageusement, est plus aimé du général que celui qui n'a pas tourné le dos, mais qui ne s'est jamais signalé par aucun acte de valeur (1). »

Quant à la dignité devant l'Eglise, les pécheurs la perdent en se ren-

Decret., distinct. L, cap. *Quæcumque dignitatem.* Le passage d'Innocent Ier se lit, *ibid.*, cap. *Canones.*

(1) « De même aussi, poursuit saint Grégoire, le laboureur a plus d'affection pour le champ qui, après avoir porté des ronces et des épines, produit une riche moisson, que pour la terre qui n'a jamais poussé de mauvaises herbes, mais qui ne donne pas d'abondantes récoltes. »

(CONCLUSIO. — Potest homo per pœnitentiam ad principalem dignitatem, quam peccando amisit, ut Dei videlicet filius esset, redire; innocentiam autem amissam recuperare non potest; ecclesiasticam verò dignitatem peccator recuperare prohibetur, vel quia eum non pœnitet, vel negligenter pœnitentiam facit, vel propter irregularitatem seu scandalum commissi criminis.)

Respondeo dicendum, quòd homo per peccatum duplicem dignitatem amittit : unam quantum ad Deum, aliam verò quantum ad Ecclesiam. Quantum autem ad Deum amittit duplicem dignitatem : unam principalem, qua scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam; et hanc dignitatem recuperat per pœnitentiam, quod significatur *Luc.*, XV, in filio prodigo, cui pœnitenti pater jussit restitui « stolam primam et annulum et calceamenta. » Aliam verò dignitatem amittit secundariam, scilicet innocentiam, de qua (sicut ibidem legitur) gloriabatur filius senior dicens : « Ecce tot annis servio tibi, et nunquam mandatum tuum præterivi; » et hanc dignitatem pœnitens recuperare non potest; recuperat tamen quandoque aliquid majus, quia, ut Gregorius dicit in Homil. *De centum ovibus* (vel Hom. XXXIV in *Evang.*), « qui errasse à Deo se considerant, damna præcedentia lucris sequentibus recompensant; majus ergo gaudium de eis fit in cœlo, quia et dux in prælio plus eum militem diligit qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quàm illum qui nunquam terga præbuit, et nunquam aliquid fortiter fecit. »

Dignitatem autem ecclesiasticam homo per peccatum perdit, quia indignum se reddit ad ea

dant indignes d'exercer les fonctions du saint ministère, et les canons défendent de la leur rendre dans plusieurs cas. D'abord quand ils ne se repentent pas; d'où nous lisons, *Decret.*, dist. L, cap. *Domino*, ces paroles de saint Isidore : « Les canons prescrivent de rétablir dans leur grade ceux qui ont expié leur faute par une confession sincère et par une digne satisfaction ; mais on ne doit accorder à ceux qui ne se corrigent pas ni les postes d'honneur, ni la grace de la communion. » Ensuite quand ils font pénitence négligemment; d'où ce statut, *Ibid.*, cap. *Si quis diaconus :* « Quand les pécheurs ne montrent ni l'humilité de la componction, ni la ferveur de la prière, ni l'amour du jeûne ou des lectures pieuses, nous pouvons prévoir avec quelle négligence ils rempliroient leurs devoirs, s'ils étoient rétablis dans leurs charges. » Après cela, quand ils ont commis une faute frappée d'irrégularité, d'où le droit canon dit encore, *Ibid.*, cap. *Si quis* : « Ceux qui ont épousé une veuve ou une femme abandonnée par un autre, on ne doit point les admettre dans les rangs du sacerdoce, mais les chasser quand ils s'y sont glissés furtivement; et la même sévérité doit atteindre ceux qui se sont rendus coupables d'homicide après le baptême, soit par acte ou commandement, soit par conseils ou persuasion, soit aussi par défense personnelle (1); » toutefois cette peine ne repose pas sur le péché commis, mais sur l'irrégularité contractée. Enfin quand ils ont donné du scandale ; d'où nous lisons encore, *Ibid.*, cap. *De his verò*, ces paroles de Raban-Maur : « Ceux qui ont

(1) L'Eglise a établi les irrégularités pour conserver aux ordres sacrés le respect qui leur est dû.

L'irrégularité est un empêchement canonique qui rend indigne de recevoir ou d'exercer les ordres.

On distingue les irrégularités qui proviennent d'un défaut, et les irrégularités qui proviennent d'un crime; *irregularitas ex defectu* et *ex delicto*.

Il y a cinq irrégularités provenant d'un crime : l'homicide ou la mutilation, l'hérésie, la réitération du baptême, la violation des censures et la réception ou l'usage non canonique des ordres.

Autrefois, du temps de saint Thomas, celui qui causoit la mort dans le cas de légitime défense encouroit l'irrégularité ; mais il n'en est plus de même aujourd'hui, après la bulle appelée la *Clémentine, Si furiosus*.

---

quæ competunt dignitati ecclesiasticæ exercenda, quam quidem recuperare prohibetur. Uno modo, quia non pœnitet : undé Isidorus *ad Massianum Episcopum* scribit (sicut in eadem dist. legitur, cap. *Domino*) : « Illos ad pristinos gradus redire canones præcipiunt, quos pœnitentiæ præcessit satisfactio vel condigna peccatorum confessio ; at contra hi qui neque à vitio corruptionis emendantur, nec gradum honoris, nec gratiam recipiunt communionis. » Secundò, quia pœnitentiam negligenter facit; unde in eadem dist., cap. *Si quis diaconus*, dicitur : « Cùm in aliquibus nec compunctio humilitatis, nec instantia orandi appareat, nec jejuniis vel lectionibus eos vacare videamus, possumus agnoscere si ad pristinos honores redirent, cum quanta negligentia permanerent. » Tertiò, si commisit aliquod peccatum quod habet irregularitatem annexam; unde in eadem dist., cap. *Si quis viduam*), ex Concilio Martini Papæ, dicitur : « Si quis viduam, aut ab alio relictam duxerit, non admittatur ad clerum; quòd si irrepserit, dejiciatur; similiter si homicidii aut facto, aut præcepto, aut consilio, aut defensione post baptismum conscius fuerit; » sed hoc non est ratione peccati, sed ratione irregularitatis. Quartò, propter scandalum ; unde et in eadem dist. legitur, cap. *De his verò*, Rabanus dicit:

été surpris dans le parjure, dans le vol et dans la fornication et dans d'autres crimes semblables doivent, selon les saints canons, perdre leur place; car les fidèles seroient scandalisés de les voir au-dessus d'eux. Quant à ceux qui se confessent de ces péchés commis secrètement, lorsqu'ils se sont efforcés de purifier leur conscience par l'aumône, par les veilles et les bonnes œuvres, on doit leur promettre le pardon de la miséricorde divine en les laissant dans leur poste. » Un autre décret, tiré de saint Grégoire, suppose le même principe, *Extra, De qualitate ordinandorum,* cap. *Quæsitum :* « Quand les crimes reprochés ne sont ni prouvés par la sentence du juge, ni connus de notoriété publique, à moins que ce ne soit un crime d'homicide, ils ne peuvent empêcher ni de recevoir les ordres ni d'en exercer les fonctions quand on les a reçus. »

Je réponds aux arguments : 1° La virginité ne peut se recouvrer, non plus que l'innocence, laquelle forme la dignité secondaire devant Dieu (1).

2° Saint Jérôme (ou tout autre auteur) ne dit pas qu'il est impossible, mais qu'il est difficile de recouvrer son premier rang après le péché ; car cette réparation n'est accordée, comme on l'a vu tout à l'heure, qu'à la pénitence parfaite. Quant aux statuts qui semblent enlever tout espoir au

(1) La plupart des théologiens font une distinction qui répand plus ou moins de jour sur ce sujet; ils disent : La pénitence ne peut rétablir l'innocence et la virginité dans leur matière, mais elle les rétablit dans leur forme.

La forme de l'innocence consiste dans l'exemption du péché présent, et sa matière dans l'exemption du péché présent et du péché passé. Eh bien, la pénitence enlève du cœur toutes les souillures du péché présent, mais elle ne sauroit faire que l'ame n'ait point éprouvé les atteintes du péché passé.

Quant à la virginité, sa forme implique la pureté de l'esprit qui repousse toute volupté sensuelle; puis sa matière dit l'intégrité corporelle qui n'a jamais été blessée par aucun acte charnel. Or la pénitence détruit dans l'ame tout ferment impur, mais elle ne détruit pas dans le corps les traces physiques du péché.

Il vaudroit tout autant, ce nous semble, dire nettement avec saint Thomas que la pénitence ne rétablit ni l'innocence première, ni la virginité proprement dite. Eh! quand l'industriel socialiste a fait une chute meurtrière dans un vol par escalade, demandera-t-il à la pénitence de lui remettre instantanément bras et jambes? Aussi forte que Dieu, parce qu'elle est son ouvrage, la pénitence guérit toutes les plaies guérissables, mais elle n'a point de remède pour les blessures irremédiables; elle détruit le mal présent, mais elle ne fait pas que ce qui a été n'ait pas été.

« Hi qui deprehensi vel capti fuerint publicè in perjurio, furto atque fornicatione, et cæteris hujusmodi criminibus, secundùm canonum sacrorum instituta à proprio gradu decidant, quia scandalum est populo Dei tales personas supra se positas habere. Qui autem de prædictis peccatis absconsè à se commissis, occultè sacerdoti confitentur, si se per jejunia et eleemosynas, vigiliasque et sacras operationes purgare curaverint, his etiam gradu proprio servato spes veniæ de misericordia Dei promittenda est. » Et hoc est quod dicitur *Extra de qualitate ordinandorum*, cap. *Quæsitum* (ex Gregorio IX) : « Si proposita crimina ordine judiciario comprobata, vel aliàs notoria non fuerint (præter reos homicidii), post pœnitentiam in jam susceptis vel suscipiendis ordinibus impediri non possunt. »

Ad primum ergo dicendum, quòd eadem ratio est de recuperatione virginitatis et de recuperatione innocentiæ, quæ pertinet ad secundariam dignitatem quoad Deum.

Ad secundum dicendum, quòd Hieronymus (vel alius quicumque auctor) in verbis illis non dicit esse impossibile, sed esse difficile hominem post peccatum recuperare pristinum gradum, quia hoc non conceditur nisi perfectè pœnitenti, ut dictum est. Ad statuta autem canonum quæ

pécheur, saint Augustin les explique de cette manière, *ad Bonif., epist.* L : « Si l'Église a défendu soit d'admettre, soit de rétablir, soit de souffrir dans la cléricature les pécheurs après la pénitence de certains crimes, c'est qu'elle a voulu maintenir la sévérité de la discipline, mais elle ne désespère pas de leur pardon ; car, autrement, elle mettroit en question le pouvoir des clefs qui lui a été donné par ces paroles : « Tout ce que vous délierez sur la terre, sera délié aussi dans le ciel. » Puis le saint évêque ajoute : « David fit pénitence de grands crimes, mais il garda sa dignité; et quand saint Pierre répandit des larmes amères, il se repentit sans doute d'avoir nié son Maître, mais il resta apôtre de Jésus-Christ. On ne doit pas, toutefois, regarder comme inutiles les sages précautions des Pères ; ils ont ajouté quelque chose à l'humilité sans rien ôter au salut, sachant par expérience, je le crois, que le désir des honneurs ecclésiastiques commande quelquefois de fausses pénitences. »

3° Les pécheurs que le décret objecté défend d'élever à un poste supérieur, ce sont les pécheurs soumis à la pénitence publique, et ceux-là seulement; car Pierre fut établi, comme on le voit *Jean*, XXI, 15 et suiv., chef du céleste bercail après qu'il eut renié son divin Maître : « Après son péché et sa pénitence, dit saint Chrysostôme, *in Joann.*, homil. VIII, « Pierre montra plus de confiance envers Jésus-Christ; lui qui avoit prié Jean de l'interroger dans la sainte cène, parce qu'il n'osoit le faire lui-même, établi chef parmi ses frères, ne craignit plus d'interroger le divin Sauveur non-seulement sur ce qui le regardoit personnellement mais encore sur les choses qui concernoient Jean. »

---

hoc prohibere videntur, respondet Augustinus Bonifacio scribens (Epist. L) : « Ut constitueretur in Ecclesia, ne quisquam post alicujus criminis pœnitentiam, clericatum accipiat, vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiæ, sed rigore factum est disciplinæ ; alioquin contra claves Ecclesiæ datas disputabitur, de quibus dictum est : Quæcumque solveritis super terram, soluta erunt et in cœlo. » Et postea subdit : « Nam et sanctus David de criminibus mortiferis egit pœnitentiam, et tamen in honore suo perstitit ; et beatum Petrum quando amarissimas lacrymas fudit, utique Dominum negasse pœnituit, et tamen apostolus permansit. Sed non ideo putanda est supervacua posteriorum doctorum diligentia, qui ubi saluti nihil detrahebatur, humilitati aliquid addiderunt, experti, ut credo, aliquorum fictas pœnitentias per affectatas honorum potentias. »

Ad tertium dicendum, quòd illud statutum intelligitur de illis qui publicam pœnitentiam agunt, qui postmodum non possunt ad majorem provehi gradum. Nam et Petrus post negationem pastor ovium Christi constitutus est, ut patet *Joan.*, ult. Ubi etiam Chrysostomus (Homil. VIII in *Joan.*), dicit quòd « Petrus post negationem et pœnitentiam ostendit se habere majorem fiduciam ad Christum ; qui enim in cœna non audebat interrogare, sed Joanni interrogationem commisit, huic postea et præpositura fratrum credita est; et non solùm non committit alteri interrogare quæ ad ipsum pertinet, sed de reliquo ipse pro Joanne magistrum interrogat. »

ARTICLE IV.

Les œuvres de vertu, faites dans la charité, peuvent-elles être frappées de mort?

Il paroît que les œuvres de vertu faites dans la charité ne peuvent être frappées de mort. 1° Ce qui n'est pas ne peut pas changer. Or, d'une part, la mortification est le changement de la vie à la mort ; d'une autre part, les œuvres de vertu n'existent plus sitôt qu'elles sont faites. Donc les œuvres de vertu ne peuvent être frappées de mort (1).

L'homme mérite la vie éternelle par les œuvres faites dans la charité. Or refuser la récompense à celui qui l'a méritée, c'est une injustice que Dieu ne peut commettre. Donc les œuvres faites dans la charité ne sont point frappées de mort par le péché mortel.

3° La chose plus forte ne peut être détruite par une chose plus foible. Or les œuvres de la charité sont plus fortes que les œuvres du péché ; car « les péchés sont couverts par la charité, dit le Sage, *Prov.*, X, 12. Donc les œuvres faites dans la charité ne sont point frappées de mort par le péché subséquent.

Mais le Seigneur dit, *Ezech.*, XVIII, 24 : « Si le juste se détourne de sa justice...., toutes les œuvres de justice qu'il a faites seront oubliées. »

(Conclusion. — Les œuvres faites dans la charité sont dites frappées de mort, par analogie avec les êtres vivants, quand elles ne peuvent plus produire leur effet, qui est de conduire l'homme à la vie éternelle.)

L'être vivant perd par la mort les actes de la vie ; d'où l'on dit figurément, par similitude, que les choses sont atteintes de mort, quand un obstacle les empêche de sortir leur acte ou leur effet. Or l'effet des œuvres

(1) On distingue quatre sortes d'œuvres relativement à leur principe et à leur effet : les œuvres vivantes, les œuvres mortes, les œuvres mortelles et les œuvres frappées de mort; *opera viva, mortua, mortifera, mortificata.* Les œuvres vivantes procèdent de la grace qui qui est le principe de la vie spirituelle, puisqu'elle vivifie l'ame en l'unissant à Dieu. Au con-

---

ARTICULUS IV.

Utrùm opera virtutum in charitate facta possint mortificari.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd opera virtutum in charitate facta, mortificari non possint. Quod enim non est, immutari non potest. Sed mortificatio est quædam mutatio de vita in mortem. Cùm ergo opera virtutum, postquam facta sunt, jam non sint, videtur quòd ulteriùs mortificari non possint.

2. Præterea, per opera virtutum in charitate facta, homo meretur vitam æternam. Sed subtrahere mercedem merenti, est injustitia quæ non cadit in Deum. Ergo non potest esse quòd opera virtutum in charitate facta, per peccatum sequens mortificentur.

3. Præterea, fortius non corrumpitur à debiliori. Sed opera charitatis sunt fortiora quibuslibet peccatis, quia, ut dicitur *Proverb.*, X, « universa delicta operit charitas. » Ergo videtur quòd opera in charitate facta, per sequens mortale peccatum mortificari non possunt.

Sed contra est, quod dicitur *Ezech.*, XVIII : « Si averterit se justus à justitia sua, omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur. »

(Conclusio. — Opera in charitate facta mortificari per mortale peccatum dicuntur, in quantum retardatur vel impeditur effectus virtuosarum operationum.)

Respondeo dicendum, quòd res viva per mortem perdit operationem vitæ ; unde per quamdam similitudinem dicuntur res mortificari, quando impediuntur à suo proprio effectu vel

produites par la charité, c'est de conduire l'homme à la vie éternelle; et le péché mortel, détruisant la grace, les empêche de produire cet effet. On a donc raison de dire que les œuvres faites dans la charité, sont frappées de mort par le péché mortel.

Je réponds aux arguments : 1° Comme les œuvres de péché passent dans l'acte et restent dans la culpabilité : pareillement les œuvres de vertu, quand elles sont passées dans l'acte, restent dans le mérite par l'acceptation de Dieu : c'est sous ce rapport qu'elles sont dites frappées de mort, quand le péché les empêche d'obtenir à l'homme les récompenses qu'elles ont méritées.

2° Il n'y a pas d'injustice de refuser la récompense à celui qui l'avoit méritée, lorsqu'il s'en est rendu indigne par sa faute, car les fautes de l'homme lui font perdre quelquefois même les choses qu'il avoit déjà reçues (1).

3° Quand les œuvres sont frappées de mort, cela n'arrive pas par la force du péché, mais par le libre arbitre de la volonté, qui peut se détourner du bien pour se porter au mal.

traire, les œuvres mortes, quoique bonnes en elles-mêmes, ne procèdent pas de la grace, mais de l'homme mort par le péché. Ensuite les œuvres mortelles procèdent du péché grave, et détruisent la vie spirituelle en détruisant la grace. Enfin les œuvres frappées de mort ont bien procédé de la grace, mais le péché subséquent leur a enlevé le pouvoir de produire leur effet en conduisant l'homme à la vie éternelle. Les bonnes œuvres doivent conduire leur auteur dans la céleste patrie, voilà leur acte, leur vertu, leur vie; mais le péché mortel ferme la porte du ciel; il paralyse donc les bonnes œuvres dans leur action, il les frappe de mort.

Notre saint auteur va nous parler de ces diverses sortes d'œuvres; il est bon de s'en former une idée dès le principe.

(1) Expliquant *Aggée*, I, 6 : « Celui qui a amassé de l'argent et l'a mis dans un sac percé, » saint Jérôme dit : « Ceux qui produisent des bonnes œuvres, amassent des récompenses que le Seigneur doit leur accorder, » conformément à cette parole, *Apocal.*, XXII, 12 : « Je viens vite, et avec moi est la récompense, pour rendre à chacun selon ses œuvres; » et quand ils continuent de suivre les sentiers de la justice, ils mettent leur trésor dans un sac non percé. Mais si la charité s'éteint dans leur ame et qu'ils accumulent péché mortel sur péché mortel, ils percent à coups redoublés le sac qui renferme leur trésor. » Quand l'homme meurt avec le péché mortel, il est précipité dans les enfers : il ne peut donc être récompensé de ses bonnes œuvres dans les cieux.

---

operatione. Effectus autem operum virtuosorum, quæ in charitate fiunt, est perducere ad vitam æternam; quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit, et secundùm hoc opera in charitate facta mortificari dicuntur per sequens peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut opera peccatorum transeunt actu et manent reatu, ita opera in charitate facta, postquam transeunt actu, manent merito in Dei acceptatione; et secundùm hoc mortificantur, in quantum impeditur homo ne consequatur suam mercedem.

Ad secundum dicendum, quòd sine injustitia potest merces subtrahi merenti, quando ipse reddidit se indignum mercede per culpam sequentem; nam et ea quæ homo jam accepit, quandoque justè propter culpam perdit.

Ad tertium dicendum, quòd non est propter fortitudinem operum peccati, quòd mortificantur opera priùs in charitate facta; sed est propter libertatem voluntatis, quæ potest à bono in malum deflecti.

ARTICLE V.

Les œuvres frappées de mort revivent-elles par la pénitence?

Il paroît que les œuvres frappées de mort par le péché ne revivent pas par la pénitence. 1° Comme les péchés sont remis par la pénitence subséquente, ainsi les œuvres faites dans la charité sont frappées de mort par le péché mortel qui les suit. Or les péchés remis par la pénitence ne renaissent point, comme nous l'avons vu. Donc les œuvres frappées de mort ne revivent pas non plus par la pénitence.

2° On dit les œuvres mortes par similitude aux êtres vivants qui subissent la mort. Or les êtres vivants, une fois morts, ne renaissent point. Donc les œuvres ne revivent point par la pénitence.

3° Les œuvres faites dans la charité méritent la gloire en proportion de la grace qui les accompagne. Or l'homme se relève quelquefois par la pénitence avec moins de grace qu'il n'en avoit avant son péché. Donc il ne mérite pas la gloire dans la mesure des œuvres précédentes; donc ces œuvres ne revivent pas par la pénitence.

Mais le Seigneur dit, *Joël*, II, 25 : « Je vous rendrai les années que vous ont fait perdre la sauterelle, le ver, la nielle et la chenille ; » c'est-à-dire, selon saint Jérôme : « Je ne laisserai pas périr la moisson que vous avez perdue dans le trouble de votre ame (1). » Or cette moisson, ce sont les bonnes œuvres qui étoient perdues par le péché. Donc les œuvres méritoires revivent par la pénitence.

(1) Voici tout le passage : « Aie confiance, ô terre désolée, toi qui as laissé périr dans l'aridité qui te dévore la semence de ton maître. Le Seigneur va faire éclater sa gloire en te rendant la fécondité; l'arbre de la croix te couvrira de son ombre, et l'Esprit saint te rafraîchira par la rosée céleste. Pour vous aussi, pécheurs qui avez fait pénitence, des jours heureux vont renaître. « Enfants de Sion, vous dit le prophète, *Joel*, II, 23, soyez dans des transports d'allégresse; réjouissez-vous dans le Seigneur votre Dieu, parce qu'il vous a donné un Maître qui vous enseignera la justice, et qu'il répandra sur vous, comme autrefois, les pluies

---

ARTICULUS V.

Utrùm opera mortificata per peccatum, per pœnitentiam reviviscant.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd opera mortificata per peccatum, per pœnitentiam non reviviscant. Sicut enim per pœnitentiam subsequentem remittuntur peccata præterita, ita etiam per peccatum sequens mortificantur opera priùs in charitate facta. Sed peccata dimissa per pœnitentiam non redeunt, ut suprà dictum est (qu. 58, art. 1). Ergo videtur quòd etiam opera mortificata per charitatem non reviviscant.

2. Præterea, opera dicuntur mortificari, ad similitudinem animalium, quæ moriuntur, ut dictum est (art. 4). Sed animal mortuum non potest iterum vivificari. Ergo nec opera mortificata possunt iterum per pœnitentiam reviviscere.

3. Præterea, opera in charitate facta merentur gloriam secundùm quantitatem gratiæ vel charitatis. Sed quandoque per pœnitentiam homo resurgit in minori gratia vel charitate. Ergo non consequitur gloriam secundùm meritum priorum operum; et ita videtur quòd opera per peccatum mortificata non reviviscant.

Sed contra est, quod super illud *Joel.*, II : « Reddam vobis annos, quos comedit locusta, » dicit Glossa : « Non patiar perire ubertatem, quam cum perturbatione animi amisistis. » Sed illa ubertas est meritum bonorum operum, quod fuit perditum per peccatum. Ergo per pœnitentiam reviviscunt opera meritoria priùs facta.

(Conclusion. — Les œuvres frappées de mort revivent par la pénitence, en ce qu'elles récupèrent la vertu de conduire l'homme à la vie éternelle.)

Quelques auteurs pensent que les œuvres méritoires, une fois frappées de mort par le péché, ne revivent point dans la piscine de la pénitence : Ces œuvres ne restent pas, disent-ils ; comment donc pourroient-elles revivre ? Cette raison n'est pas concluante. En effet les bonnes œuvres ont la force de conduire à la vie éternelle (et c'est en cela que consiste leur vitalité), non-seulement quand elles existent actuellement, mais quand elles restent dans l'acceptation divine après avoir cessé d'être. Or les bonnes œuvres restent dans l'acceptation divine même après leur mortification par le péché : car ces œuvres, prises telles qu'elles ont été faites, Dieu les acceptera toujours et les saints ne cesseront jamais de s'en réjouir, conformément à cette parole, *Apocal.*, III, 11 : « Retenez ce que vous avez, afin qu'un autre ne reçoive votre couronne ; » quand elles ne peuvent plus conduire celui qui les a faites à la vie éternelle, cela vient

de l'automne et du printemps ; » il fera refleurir dans vos cœurs les vertus flétries par les ardeurs de la concupiscence ; et les années que vous avez perdues dans le trouble des passions alors que « la sauterelle, le ver et la chenille » du péché rongeoient vos œuvres, il ne les laissera pas périr sans retour ; il les fera revivre dans sa mémoire pour vous rendre une abondante moisson ; et « vos granges seront pleines de blé, et vos pressoirs regorgeront d'huile et de vin (*ibid.*, 24). » .... Mais si le repentir produit d'aussi merveilleux effets, si le Seigneur lui promet des récompenses aussi magnifiques, que dira Novatius, lui qui ne craint pas de refuser à la pénitence la vertu de rétablir le pécheur dans son premier état. »

Tous les organes de la tradition tiennent le même langage : « Voyez, dit saint Ambroise, *in Luc.*, I, combien le Seigneur est bon, combien il est miséricordieux : non-seulement il vous pardonne vos fautes, mais il vous rend ce qu'elles vous avoient enlevé. » Saint Chrysostôme, *in Gen.*, VI : « Quand nous détestons nos péchés, nous pouvons recouvrer aussitôt nos premiers mérites. » Et le concile de Trente, *sess.* VI, ch. 16 : « A l'homme justifié, soit qu'il ait toujours gardé la grace une fois reçue, soit qu'il l'ait recouvrée après l'avoir perdue, il faut proposer ces paroles de saint Paul, *Hebr.*, VI, 10 : « Dieu n'est pas injuste, pour oublier vos œuvres. » Et un peu plus loin : « Il ne manque plus rien à ceux qui sont justifiés pour être estimés avoir, par les œuvres faites en Dieu, pleinement rempli la loi divine selon l'état de la vie présente, et mérité la vie éternelle qu'ils obtiendront en son temps, pourvu qu'ils meurent dans la grace. » D'après cela, que faut-il pour que les bonnes œuvres obtiennent la vie éternelle ? Il faut trois choses : d'abord qu'elles aient été faites par l'homme justifié, ensuite qu'elles aient été faites en Dieu, c'est-à-dire par la grace, enfin que celui qui les a faites meure en état de grace. Or les œuvres frappées de mort remplissent les deux premières conditions, puis elles récupèrent la troisième par la pénitence, qui rend la grace à leur auteur.

(Conclusio. — Opera per peccata mortificata, per pœnitentiam reviviscunt, quatenus per eam efficaciam perducendi ad vitam æternam recuperant.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd opera meritoria per peccatum sequens mortificata, non reviviscunt per pœnitentiam subsequentem, considerantes quòd opera illa non remanent, ut iterum vivificari possint. Sed hoc impedire non potest quin vivificentur; non enim habent vim perducendi in vitam æternam (quod pertinet ad eorum vitam), solùm secundùm quòd actu existunt, sed etiam postquam actu esse desinunt, secundùm quòd remanent in acceptatione divina. Sic autem remanent quantum est de se, etiam postquam per peccatum mortificantur, quia semper Deus illa opera, prout facta fuerunt, acceptabit, et sancti de eis gaudebunt, secundùm illud *Apoc.*, III : « Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam ; » sed quòd isti qui ea fecit, non sint efficacia ad ducendum in vitam æternam,

de l'empêchement apporté par le péché, qui rend l'homme indigne du céleste royaume. Eh bien, la pénitence enlève cet empêchement par cela même qu'elle remet les péchés : il faut donc dire que les œuvres frappées de mort recouvrent, par la pénitence, la vertu de conduire leur auteur à la vie éternelle, et c'est là précisément ce qu'on appelle *leur vivification;* donc les œuvres frappées de mort sont vivifiées par la pénitence.

Je réponds aux arguments : 1° Les œuvres du péché sont détruites en elles-mêmes par la pénitence, si bien qu'elles n'entraînent plus, grace à l'indulgence divine, ni tache ni culpabilité. Mais les œuvres faites dans la charité ne sont point détruites par Dieu, puisqu'elles restent dans son acceptation ; seulement elles sont entravées par l'obstacle du péché : que l'homme écarte donc cet obstacle de son côté, Dieu fera du sien ce que les œuvres méritoient.

2° Les œuvres faites dans la charité ne sont pas frappées de mort en elles-mêmes, seulement leur action est paralysée par un obstacle venant de l'homme; mais les animaux meurent en eux-mêmes, en ce qu'ils perdent le principe de la vie. Il n'y a donc pas similitude entre ces deux choses.

3° L'homme qui se relève par la pénitence avec moins de charité, obtient la récompense essentielle d'après la mesure où cette vertu se trouve dans son cœur; mais il aura plus de joie dans les œuvres produites avant sa pénitence que dans celles qu'il a faites après, et c'est ici ce qu'on appelle la récompense accidentelle (1).

(1) Que les œuvres frappées de mort revivent par la pénitence, tout le monde en convient d'un commun accord; mais avec quels mérites revivent-elles? cette question divise les théologiens. Les uns disent que la pénitence fait d'abord revivre les anciennes œuvres avec tous leurs mérites, et qu'elle produit ensuite elle-même des mérites plus ou moins grands selon son intensité ; de sorte que, si l'homme méritoit avant le péché dix degrés de gloire et qu'il en mérite deux par son repentir, il a droit à douze degrés : ainsi Suarez et les théologiens de son Ordre. D'autres enseignent que la pénitence fait revivre les anciennes œuvres avec les mérites qu'elle produit ; de façon que, si elle mérite trois, six, neuf degrés de gloire, l'homme a droit

---

provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditus est indignus vitâ æternâ. Hoc autem impedimentum tollitur per pœnitentiam, in quantum per eam remittuntur peccata : unde restat quòd opera priùs mortificata, per pœnitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea, in vitam æternam, quod est ea reviviscere. Et patet quòd opera mortificata per pœnitentiam reviviscunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd opera peccati per pœnitentiam abolentur secundùm se, ita scilicet quòd ex eis ulteriùs Deo indulgente, nec macula nec reatus inducatur; sed opera in charitate facta non abolentur à Deo, in cujus acceptatione remanent, sed impedimentum accipiunt ex parte hominis operantis. Et ideo remoto impedimento, quod est ex parte hominis operantis, Deus implet ex parte sua illud quod opera merebantur.

Ad secundum dicendum, quòd opera in charitate facta non mortificantur secundùm se (sicut dictum est), sed solùm per impedimentum superveniens ex parte operantis; animalia autem moriuntur secundùm se, in quantum privantur principio vitæ. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui per pœnitentiam resurgit in minori charitate, consequetur quidem præmium essentiale secundùm quantitatem charitatis, in qua invenitur; habebit tamen gaudium majus de operibus in prima charitate factis, quàm de operibus quæ in secunda fecit, quod pertinet ad præmium accidentale.

ARTICLE VI.

La pénitence vivifie-t-elle les œuvres mortes, faites sans la charité?

Il paroît que la pénitence vivifie les œuvres mortes, faites sans la charité. 1° Il est plus difficile de faire revivre l'être frappé de mort que de vivifier l'être mort, qui n'a jamais été vivant; car la nature ne rappelle pas à la vie les êtres qui l'ont perdue, mais elle fait naître des êtres vivants d'êtres non vivants (1). Or la pénitence fait revivre les œuvres frappées de mort. Donc, à plus forte raison, les œuvres mortes, faites sans la charité, sont vivifiées par la pénitence.

2° Enlevez la cause, vous enlevez l'effet. Or, d'un côté, la cause qui prive de la vie les œuvres bonnes faites sans la charité, c'est le défaut de la grace; d'une autre part, la pénitence enlève ce défaut. Donc les œuvres mortes sont vivifiées par la pénitence.

3° Commentant *Aggée*, I, 6 : « Celui qui a amassé de l'argent, l'a mis

à neuf, à six, à trois degrés; ainsi notre saint auteur et toute l'imposante école des thomistes, Bannès, Sylvius, Soto, Nugno, Alvarès, Ledesma.

Nous ne pouvons discuter à fond cette controverse. Mais pour peu qu'on veuille y réfléchir, on comprendra que Dieu doit récompenser l'homme d'après ses dispositions présentes, selon ses mérites actuels, et non suivant la grace qu'il avoit autrefois, pour des vertus qu'il a perdues par le péché. C'est ce que semble enseigner le concile de Trente quand il dit, *sess.* VI, ch. 7 : « Tous recevront leur récompense selon la mesure que l'Esprit saint donne comme il veut, et selon les dispositions propres de chacun. » La vie spirituelle est une. Cependant Suarez et son école, dédoublant pour ainsi dire l'état moral de l'homme, semblent lui accorder deux graces distinctes, l'une qui mérite par ses anciennes œuvres, l'autre qui obtient des récompenses par ses œuvres présentes. Remarquons toutefois que saint Thomas, comme on l'a vu tout à l'heure dans le texte, accorde aux anciennes œuvres des récompenses accidentelles.

(1) Les philosophes que nous appelons *physiciens* disoient, dans le moyen-âge et dans l'antiquité païenne, que les êtres non vivants produisent souvent des êtres vivants, qu'ainsi la pourriture engendre les vers par la chaleur du soleil. La science moderne a, grace aux instruments d'optique, rectifié cette opinion; les observations microscopiques montrent qu'aucun être vivant ne naît sans un germe déposé par un être doué de la vie. Nous avons examiné les faits en parlant des générations équivoques; qu'il nous suffise de remarquer ici que tout être engendre son semblable : le minéral, le végétal et l'animal sont produits par des êtres de même nom. Rien ne se fait de rien, c'est là une loi nécessaire même dans le monde de la liberté : il faut de l'or pour gagner de l'or, de la science pour acquérir de la science, le don de la grace pour mériter la grace, quelque chose de céleste pour obtenir le ciel. Il faut à l'agent fini le principe de toutes choses. Et comme Dieu donne le principe de tout, l'agent fini ne peut sans Dieu faire quoi que ce soit.

ARTICULUS VI.

Utrùm per pœnitentiam subsequentem etiam opera mortua vivificentur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd per pœnitentiam subsequentem etiam opera mortua (quæ scilicet non sunt in charitate facta), vivificentur. Difficilius enim videtur quòd ad vitam perveniat illud quod fuit mortificatum (quod nunquam fit secundùm naturam), quàm illud quod nunquam fuit vivum, vivificetur, quia ex non vivis, secundùm naturam aliqua viva generantur. Sed opera mortificata per pœnitentiam vivificantur, ut dictum est (art. 5). Ergo multò magis opera mortua vivificantur.

2. Præterea, remotâ causâ removetur effectus. Sed causa quare opera de genere bonorum sine charitate facta non fuerunt viva, fuit defectus charitatis et gratiæ. Sed iste defectus tollitur per pœnitentiam. Ergo per pœnitentiam opera mortua vivificantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit : « Si quando

dans un sac percé, » saint Jérôme dit : « Quand vous voyez le pécheur faire un peu de bien parmi beaucoup de mal, ne pensez pas que cette multitude d'œuvres mauvaises fait oublier à la justice divine ce petit nombre de bonnes œuvres. » Or Dieu doit se souvenir des bonnes œuvres surtout quand la pénitence détruit les mauvaises. Donc Dieu rémunère après la pénitence, par conséquent il vivifie les bonnes œuvres faites dans l'état du péché.

Mais saint Paul dit, I *Corinth.*, XIII, 3 : « Quand je distribuerois tout mon bien pour nourrir les pauvres, et quand je livrerois mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. » Or ces bonnes œuvres ne seroient pas inutiles, si la pénitence pouvoit les vivifier. Donc les œuvres mortes ne sont pas vivifiées par la pénitence.

(Conclusion. — Puisque les œuvres sont mortes parce qu'elles ne procèdent pas de la grace et de la charité, puisque d'ailleurs la pénitence ne peut plus les faire procéder de ce principe, il s'ensuit que la pénitence ne peut vivifier les œuvres mortes.)

On dit une œuvre morte dans deux sens : effectivement et privativement. D'abord une œuvre est morte effectivement, quand elle donne la mort : c'est dans ce sens que les œuvres du péché sont dites des œuvres mortes dans ce texte, *Hebr.*, IX, 14 : « Le sang du Christ..... purifiera notre conscience des œuvres mortes. » Or les œuvres mortes de cette manière ne sont pas vivifiées par la pénitence, mais elles sont plutôt détruites, d'après ce que dit saint Paul, *Ibid.*, VI, 1 : « Passons à ce qui est le plus parfait, sans de nouveau poser le fondement de la pénitence des œuvres mortes. » Ensuite les œuvres sont mortes privativement, quand elles n'ont pas la vie spirituelle que donne la charité, puisque cette vertu vivifie l'ame en l'unissant à Dieu, de même que l'ame vivifie le corps : c'est dans ce sens qu'on appelle morte la foi qui est sans la charité, comme

---

videris inter multa mala opera, facere peccatorem quemquam aliqua quæ justa sunt, non est tam injustus Deus ut propter multa mala obliviscatur paucorum bonorum. » Sed hoc maximè videtur quando mala præterita per pœnitentiam tolluntur. Ergo videtur quòd post pœnitentiam Deus remuneret priora bona opera in statu peccati facta, quod est ea vivificari.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I *Cor.*, XIII : « Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. » Hoc autem non esset, si saltem per pœnitentiam subsequentem vivificarentur. Non ergo pœnitentia vivificat opera priùs mortua.

(Conclusio. — Cùm operibus propter charitatis et gratiæ defectum mortuis per pœnitentiam præstari non possit, ut ex tali principio procedant, consequens est ea per pœnitentiam viva fieri non posse.)

Respondeo dicendum, quòd opus aliquod dicitur mortuum dupliciter. Uno modo effectivè, quia scilicet est causa mortis; et secundùm hoc opera peccati dicuntur opera mortua, secundùm illud *Hebr.*, IX : « Sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis. » Hæc igitur opera mortua non vivificantur per pœnitentiam, sed magis abolentur, secundùm illud *Hebr.*, VI : « Non rursus jacientes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis. » Alio modo dicuntur opera *mortua* privativè, scilicet quia carent vitâ spirituali, quæ est ex charitate, per quam anima Deo conjungitur ex quo vivit, sicut corpus per animam; et per hunc modum etiam fides, quæ est sine chari-

dans cette parole, *Jacques*, II, 20 : « La foi sans les œuvres est morte. » Or les œuvres bonnes de leur nature, mais faites sans la charité, sont dites mortes parce qu'elles ne procèdent pas du principe de la vie, de même que l'on appelleroit *une voix morte* le son de la harpe. La différence des œuvres mortes et des œuvres vivantes repose donc sur le principe dont elles procèdent. Eh bien, les œuvres, une fois faites, ne peuvent de nouveau, parce qu'elles passent, procéder de leur principe et rester numériquement les mêmes : il est donc impossible que les œuvres mortes deviennent vivantes par la charité.

Je réponds aux arguments : 1° Dans la nature, les êtres frappés de mort sont privés du principe de la vie, tout aussi bien que les êtres morts. Il n'en est point ainsi des œuvres : elles sont frappées de mort dans l'obstacle extérieur qui les entrave, et non dans le principe dont elles ont procédé ; mais elles sont mortes dans ce principe. Il n'y a donc pas similitude.

2° Les œuvres bonnes de leur nature, mais faites dans l'état du péché, sont privées de la grace et de la charité comme de leur principe. Or la charité ne fait pas qu'elles procèdent de ce principe : le raisonnement n'est donc pas concluant.

3° Si Dieu se souvient des œuvres bonnes faites dans l'état du péché, ce n'est pas qu'il les récompense par la vie éternelle, car elle n'est due qu'aux œuvres vivantes, c'est-à-dire faites dans la charité ; mais il les récompense par des biens temporels, comme saint Grégoire le remarque en parlant du mauvais riche et de Lazare, *Homil.* XLVI : « Si ce riche, dit-il, n'avoit pas fait quelque bien et qu'il n'en eût reçu la récompense dans

---

tate, dicitur mortua, secundùm illud *Jac.*, II : « Fides sine operibus mortua est. » Et per hunc etiam modum omnia opera quæ sunt bona ex genere, si sine charitate fiant, dicuntur mortua, in quantum scilicet non procedunt ex principio vitæ, sicut si dicamus sonum citharæ *vocem mortuam* (1). Sic igitur differentia mortis et vitæ in operibus est secundùm comparationem ad principium à quo procedunt. Opera autem non possunt iterum à principio procedere (quia transeunt), et iterum eadem numero resumi non possunt. Unde impossibile est quòd opera mortua iterum fiant viva per pœnitentiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd in rebus naturalibus tam mortua quàm mortificata carent principio vitæ. Sed opera dicuntur mortificata non ex parte principii ex quo processerunt, sed ex parte impedimenti extrinseci ; mortua autem dicuntur ex parte principii. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd opera de genere bonorum sine charitate facta, dicuntur *mortua* propter defectum charitatis et gratiæ, sicut principii ; hoc autem non præstatur eis per pœnitentiam sequentem, ut ex tali principio procedant. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd Deus recordatur bonorum quæ quis facit in statu peccati, non ut remuneret ea in vita æterna, quæ debetur solis operibus vivis, id est ex charitate factis ; sed remunerat ea temporali remuneratione, sicut Gregorius dicit in Homil. *De Divite et Lazaro* (2), quòd « nisi dives ille aliquod bonum egisset, et in præsenti sæculo remunera-

(1) Qualem indicat Apostolus, I *ad Cor.*, XIV, vers. 7, ubi ait : *Quæ sine anima sunt vocem dantia* (*sive tibia, sive cithara*), *nisi distinctionem sonituum dederint, quomodo scietur id quod canitur aut quod citharizatur?* Per quamdam porrò similitudinem vocem hanc dici notat ibidem S. Thomas, lect. 2. Et Chrysostomus, Homil. XXXV in eum locum, ἐπὶ γοῦς ἀσώμους, id est, *sonos nihil significantes vocat.*

(2) Seu Homil. XLVI in *Evang.*, paulò aliis verbis et pleniùs.

ce monde, Abraham ne lui auroit pas dit, *Luc*, XVII, 25 : « Souvenez-vous que vous avez reçu les biens pendant votre vie. » La parole de saint Jérôme peut aussi s'entendre dans ce sens que le pécheur obtiendra, par ses bonnes œuvres, une condamnation moins sévère : « Nous ne devons pas croire, dit saint Augustin, *De Patientia*, XXVI, qu'il ne sert de rien au schismatique, quand il a renié Jésus-Christ, d'avoir souffert en le confessant ; mais nous devons penser qu'il sera jugé moins sévèrement que s'il n'avoit pas souffert pour lui. » Dans cette interprétation, la parole de l'Apôtre, *ubi suprà :* « Quand je livrerois mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien, » signifieroit que ces bonnes œuvres ne peuvent obtenir le royaume des cieux, mais non qu'elles ne peuvent obtenir un jugement moins rigoureux.

QUESTION XC.

Des parties de la pénitence considérées en général.

Nous allons parler des parties de la pénitence : premièrement de toutes en général ; deuxièmement, de chacune en particulier.

On demande quatre choses dans la première question : 1° Doit-on distinguer des parties dans la pénitence ? 2° Doit-on distinguer la contrition, la confession et la satisfaction comme parties de la pénitence ? 3° La contrition, la confession et la satisfaction sont-elles les parties intégrantes de la pénitence ? 4° Peut-on diviser la pénitence en distinguant la pénitence avant le baptême, la pénitence des péchés mortels et la pénitence des péchés véniels ?

---

tionem accepisset, nequaquam ei Abraham diceret : Recepisti bona in vita tua. » Vel etiam hoc potest referri ad hoc quòd patietur tolerabiliùs judicium. Unde dicit Augustinus in lib. *De Patientia* (cap. 26) : « Non possumus dicere, schismatico melius fuisset, ut Christum negando nihil eorum pateretur quæ passus est confitendo ; sed existimandum est tolerabilius ei futurum judicium, quàm si Christum negando nihil eorum pateretur ; » ut illud quod ait Apostolus : « Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest, » intelligatur pertinere « ad regnum cœlorum obtinendum, » non « ad extremi judicii tolerabilius supplicium subeundum. »

QUÆSTIO XC.

De partibus pœnitentiæ in generali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus pœnitentiæ. Et primò in generali. Secundò, in speciali de singulis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm pœnitentia habeat partes. 2° De numero partium. 3° Quales partes sint. 4° De divisione ejus in partes subjectivas.

ARTICLE I.

Doit-on distinguer des parties dans la pénitence?

Il paroît qu'on ne doit pas distinguer de parties dans la pénitence. 1° Les sacrements sont, comme le dit saint Isidore, *Etym.*, VI, « des rits dans lesquels la vertu divine opère invisiblement le salut. » Or, d'une part, la vertu divine est une et simple ; d'une autre part, la pénitence est un sacrement. Donc on ne doit point distinguer de parties dans la pénitence.

2° La pénitence est une vertu tout ensemble et un sacrement. Or la pénitence n'a pas de parties comme vertu, puisque la vertu est une habitude et partant une qualité simple de l'esprit; elle n'a pas non plus de parties comme sacrement, puisqu'on n'en découvre ni dans le baptême, ni dans les autres mystères de Dieu. Donc la pénitence n'a pas de parties.

3° La matière de la pénitence est le péché. Or le péché n'a pas de parties. Donc la pénitence non plus.

Mais les parties sont ce qui constitue l'intégrité des choses. Or trois actes, la contrition, la confession et la satisfaction constituent l'intégrité de la pénitence. Donc la pénitence a des parties (1).

(1) Après avoir cité cette parole du Seigneur, *Joël*, II, 18 : « Retournez à moi de tout votre cœur en pleurs, en jeûnes, en gémissements, dans le sac, dans la cendre et dans le cilice, » le plus éloquent des évêques dit : « Pour entendre cette doctrine, figurez-vous un pauvre pécheur qui, reconnoissant l'horreur de son crime, considère la main de Dieu armée contre lui, et regarde qu'il va supporter le poids de sa juste et impitoyable vengeance. De là les frayeurs, de là les douleurs amères et inconsolables. Au milieu de ses effroyables langueurs, la sainte pénitence se présente à lui pour soulager ses infirmités par ses salutaires conseils. Elle lui fait voir dans les Ecritures que Dieu dit lui-même : « Je ne me vengerai pas deux fois d'une même faute; » et ailleurs : « Si nous nous jugions, nous ne serions pas jugés » (I *Cor.*, XI, 31). Puis ayant remontré ces choses : Aie bon courage, dit-elle, préviens la justice par la justice. Dieu se veut venger, venge-le toi-même; sa colère est armée contre toi, arme tes propres mains contre tes propres iniquités : Dieu recevra en pitié le sacrifice d'un cœur contrit que tu lui offriras pour l'expiation de ton crime; et sans considérer que les peines que tu t'imposes ne sont pas une vengeance proportionnée, il regardera seulement qu'elle est volontaire. Là dessus le pécheur s'éveille et, regardant la justice si fort enflammée contre

---

ARTICULUS I.

Utrùm pœnitentiæ debeant partes assignari.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd pœnitentiæ non debeant partes assignari. Sacramenta enim sunt, « in quibus divina virtus secretiùs operatur salutem. » Sed virtus divina est una et simplex. Non ergo pœnitentiæ, cum sit sacramentum, debent partes assignari.

2. Præterea, pœnitentia est virtus, et est sacramentum. Sed ei in quantum est virtus, non assignantur partes, cùm virtus sit habitus quidam, qui est simplex qualitas mentis; similiter etiam et pœnitentiæ, in quantum est sacramentum, non videtur quòd sint partes assignandæ, quia baptismo et aliis sacramentis non assignantur partes. Ergo pœnitentiæ nullo modo debent partes assignari.

3. Præterea, pœnitentiæ materia est peccatum, ut suprà dictum est (qu. 84, art. 2). Sed peccato non assignantur partes. Ergo etiam nec pœnitentiæ sunt partes assignandæ.

Sed contra est, quòd partes sunt ex quibus perfectio alicujus integratur : sed pœnitentiæ perfectio integratur ex pluribus, scilicet ex contritione, confessione, et satisfactione. Ergo pœnitentia habet partes.

(1) De his etiam IV *Sent.*, dist. 16, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1 et 4.

(Conclusion. — Le sacrement de pénitence a des parties, puisque trois actes humains, la contrition, la confession et la satisfaction concourent à son intégrité.)

Les parties sont les entités dans lesquelles se divise le tout du côté de la

nous, et que d'ailleurs il est impossible de lui résister, il voit qu'il est impossible de faire autre chose que de se joindre à elle pour éviter la fureur, de prendre son parti contre soi-même, et de venger par ses propres mains les mystères de Jésus violés, son Saint-Esprit affligé et sa majesté offensée. C'est pourquoi il se transporte en esprit à cet épouvantable jugement, où voyant que Dieu accuse les pécheurs, qu'il les condamne et qu'il les punit, il se met en quelque sorte en sa place : de criminel il devient le juge; il s'accuse, c'est la confession; il se condamne, c'est la contrition; et il se punit, c'est la satisfaction.

» Et premièrement il s'accuse; et voyant dans les Ecritures que Dieu menaçant les pécheurs, leur dit : « Je te mettrai contre toi-même (*Ps.* XLIX, 21); » il prévient cette sentence très-équitable, et il témoigne lui-même son iniquité. Il dit hautement avec David : « J'ai péché au Seigneur (II *Rois*, XII, 13); » il dit encore avec Daniel : « Nous avons péché, nous avons mal fait, nous avons transgressé vos commandements, nous avons abandonné vos préceptes et vos jugements; à vous la gloire, à vous la justice, à nous la confusion et l'ignominie (*Dan.*, III, 29 et 30). » Il dit avec le publicain : « O Dieu, ayez pitié de moi misérable pécheur (*Luc*, XVIII, 13). » Il va au tribunal de la pénitence, il a recours aux clefs de l'Eglise. Une fausse honte l'arrête : O honte, dit-il, qui m'étois donnée pour me retenir dans l'ardeur du crime et qui m'as abandonné si mal à propos, il est temps aussi que je t'abandonne; et t'ayant perdue malheureusement pour le péché, je te veux perdre utilement pour la pénitence. Là il découvre avec une sainte confusion ses profondes et ignominieuses blessures, il se reproche lui-même sa lâcheté devant Dieu et devant les hommes. Que demandez-vous, justice divine? Qu'est-il nécessaire que vous l'accusiez? il s'accuse lui-même volontairement.

» Mais il ne suffit pas qu'il s'accuse : il faut encore qu'il se condamne. Expliquez-le nous, ô grand Augustin? Faites dès à présent, nous dit-il (*in Ps.* XLIX, 11, 28), ce que Dieu vous menace de faire lui-même; cessez de détourner vos regards de dessus vous, en vous dissimulant vos actions, et mettez-vous vous-même devant votre face. Montez ensuite sur le tribunal de votre conscience; soyez votre juge : que la crainte vous tienne lieu de bourreau, et que par son tourment elle produise en vous une salutaire confession. Mais lorsque vous aurez ainsi confessé votre péché, appliquez-vous sérieusement, et travaillez sans relâche à guérir les plaies qu'il vous a faites. Votre premier travail doit être de vous déplaire à vous-même, de condamner et d'attaquer vos péchés et de changer en mieux votre vie. C'est ainsi que firent les Ninivites. Dieu les menace de les renverser, et ils se renversent eux-mêmes en détruisant jusqu'à la racine leurs inclinations corrompues. Ninive est véritablement renversée, puisque tous ses mauvais désirs sont changés en bien; elle est véritablement renversée, puisque le luxe de ses habits est changé en un sac et un cilice, la superfluité de ses banquets en un jeûne austère, la joie dissolue de ses débauches aux saints gémissements de la pénitence. O ville heureuse renversée! Renversons Ninive en nous.

» Mais écoutons encore : il ne suffit pas de nous condamner, il ne suffit pas de changer nos mœurs. La bonté entreprenant sur la justice, la justice fait quelques réserves; parce que Jésus-Christ est bon, il ne faut pas que nous soyons lâches : au contraire, nous devons être d'autant plus rigoureux à nous-mêmes, que Jésus-Christ est plus miséricordieux. C'est dans ces dispositions que le saint roi pénitent disoit à Dieu : « Je mange la cendre comme le pain, et je mêle mon breuvage de mes larmes, à cause de votre colère et de votre indignation (*Ps.* CI, 10 et 11). » Les Ninivites entrèrent dans les mêmes sentiments : ils jugèrent le remède de la pénitence si efficace, qu'ils crurent que le jeûne même de leurs animaux leur seroit salutaire.

» O spectacle digne de la joie des anges! parce que l'homme accuse, Dieu n'accuse plus; l'homme se joignant avec la justice lui fait tomber les armes des mains; il l'affoiblit, pour ainsi dire, en la fortifiant : Dieu lui pardonne, parce qu'il ne se pardonne pas; Dieu prend son parti, parce qu'il se joint à la justice contre soi-même. » (Bossuet, *sermon sur la pénitence.*)

(Conclusio. — Cùm plures humani actus ad pœnitentiæ perfectionem requirantur, contritio videlicet, confessio et satisfactio, plures quoque partes sacramenti pœnitentiæ necesse est esse.)

Respondeo dicendum, quòd partes rei sunt

matière; car les parties sont au tout comme la matière est à la forme, et voilà pourquoi le Philosophe attribue les parties à la cause matérielle et le tout à la cause formelle. Où donc nous voyons pluralité du côté de la matière, là nous devons voir des parties. Or, d'une part, nous avons montré précédemment que les actes humains forment la matière du sacrement de pénitence; d'une autre part, nous ferons voir plus loin que ces actes sont au nombre de trois, savoir la contrition, la confession et la satisfaction. Donc le sacrement de pénitence a des parties.

Je réponds aux arguments : 1° Tous les sacrements sont simples, exempts de composition dans la vertu divine qui opère en eux; mais la vertu divine peut, à cause de sa grandeur, opérer et par une seule chose et par plusieurs, et c'est sous ce dernier point de vue qu'on assigne des parties dans le sacrement de pénitence.

2° La pénitence, considérée comme vertu, n'a pas de parties; car les actes humains qui forment la pluralité dans ce saint mystère ne constituent pas des parties, mais des effets relativement à la vertu : reste donc à dire que la pénitence a des parties en tant que sacrement, et c'est sous ce rapport que les actes humains s'y rattachent comme matière. Dans les autres sacrements, la matière n'est pas des actes humains, mais une chose extérieure qui peut être, ou simple comme l'eau et l'huile, ou composée comme le saint chrême, et c'est pour cela qu'on n'assigne pas de parties dans ces sacrements (1).

3° Les péchés sont la matière éloignée du sacrement de pénitence; car

(1) Notre saint auteur distinguera, dans le prochain article, deux sortes de parties : les parties essentielles et les parties quantitatives. Les parties essentielles sont la forme et la matière, et les parties quantitatives sont les entités qui divisent la matière.

En conséquence on distingue, dans tous les sacrements, la forme et la matière comme parties essentielles; puis on sous-distingue dans la matière, quand elle est composée de plusieurs éléments, des parties quantitatives. Or la matière du sacrement de pénitence renferme, comme trois éléments, la contrition, la confession et la satisfaction; on distingue donc ces trois actes

---

in quas materialiter totum dividitur : habent enim se partes ad totum, sicut materia ad formam; unde in II *Physic.* (text. 7), *partes* ponuntur in genere causæ materialis, *totum* autem in genere causæ formalis. Ubicumque igitur ex parte materiæ invenitur aliqua pluralitas, ibi est invenire partium rationem. Dictum est autem suprà (qu. 84, art. 1 et 3), quòd in sacramento pœnitentiæ, actus humani se habent per modum materiæ : et ideo cum plures actus humani requirantur ad pœnitentiæ perfectionem, scilicet contritio, confessio et satisfactio, ut infrà patebit (art. 2), consequens est, quòd sacramentum pœnitentiæ habeat partes.

Ad primum ergo dicendum, quòd quodlibet sacramentum habet simplicitatem ratione virtutis divinæ, quæ in eo operatur, sed virtus divina propter sui magnitudinem, operari potest et per unum et per multa, ratione quorum alicui sacramento possunt partes assignari.

Ad secundum dicendum, quòd pœnitentiæ, secundum quod est virtus, non assignantur partes; actus enim humani, qui multiplicantur in pœnitentia, non comparantur ad habitum virtutis, sicut partes, sed sicut effectus : unde relinquitur quòd partes assignentur pœnitentiæ in quantum est sacramentum, ad quod actus humani comparantur, ut materia. In aliis autem sacramentis materia non sunt actus humani, sed aliqua res exterior una, sive simplex, ut aqua vel oleum, sive composita, ut chrisma : et ideo aliis sacramentis non assignantur partes.

Ad tertium dicendum, quòd peccata sunt materia remota pœnitentiæ, in quantum scilicet

ils forment l'objet des actes humains qui constituent la matière propre du sacrement.

ARTICLE II.

Doit-on distinguer la contrition, la confession et la satisfaction comme parties de la pénitence?

Il paroît qu'on ne doit pas distinguer la contrition, la confession et la satisfaction comme parties de la pénitence. 1° La contrition est dans le cœur, et dès lors elle appartient à la pénitence intérieure; mais la confession est dans la bouche et la satisfaction dans les œuvres, et dès lors elles reviennent à la pénitence intérieure. Or la pénitence intérieure n'est pas le sacrement; mais la pénitence extérieure, qui tombe sous les sens, forme seule le mystère de Dieu. Donc on ne doit pas distinguer les trois choses dont on nous parle comme parties de la pénitence.

2° Les sacrements de la loi nouvelle confèrent la grace, comme nous l'avons vu dans une question précédente. Or la satisfaction ne confère pas la grace. Donc la satisfaction n'est pas une partie du sacrement de pénitence.

3° Le fruit d'une chose n'est pas une de ses parties. Or la satisfaction est le fruit de la pénitence, d'après *Luc.*, III, 8 : « Faites de dignes fruits de pénitence. » Donc la satisfaction n'est pas une partie du sacrement de pénitence.

4° La pénitence est établie pour remettre le péché. Or le péché ne peut se commettre que dans le cœur, par le consentement de la volonté. Donc la pénitence doit s'accomplir aussi dans le cœur; donc elle n'a pas pour parties la confession de la bouche et la satisfaction des œuvres.

comme autant de parties dans la pénitence. Mais la matière des autres sacrements, comme l'eau, l'huile, le saint chrême, ne forme qu'une seule chose : on ne peut donc la diviser en plusieurs parties.

---

sunt materia vel objectum humanorum actuum, qui sunt propria materia pœnitentiæ, prout est sacramentum.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter assignentur partes pœnitentiæ, contritio, confessio et satisfactio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter assignentur partes pœnitentiæ, contritio, confessio et satisfactio. Contritio enim est in corde, et sic pertinet ad interiorem pœnitentiam; confessio autem est in ore, et satisfactio in opere, et sic duo ultima pertinent ad exteriorem pœnitentiam. Pœnitentia autem interior non est sacramentum, sed sola pœnitentia exterior quæ sensui subjacet. Non ergo convenienter assignantur hæ partes sacramento pœnitentiæ.

2. Præterea, in sacramento novæ legis confertur gratia, ut suprà habitum est (qu. 62, art. 1 et 3). Sed in satisfactione non confertur aliqua gratia. Ergo satisfactio non est pars sacramenti.

3. Præterea, non est idem fructus rei et pars. Sed satisfactio est fructus pœnitentiæ, secundùm illud *Luc.*, III : « Facite fructus dignos pœnitentiæ. » Ergo non est pars pœnitentiæ.

4. Præterea, pœnitentia ordinatur contra peccatum. Sed peccatum potest perfici solum in corde per consensum, ut in II parte habitum est (1 2, qu. 72, art. 7). Ergo et pœnitentia; non ergo pœnitentiæ debent partes poni confessio oris, et satisfactio operis.

(1) De his etiam IV *Sent.*, dist. 16, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2 et 4; et dist. 17, qu. 3.

Mais il paroît, au contraire, qu'on doit distinguer dans la pénitence plus de parties qu'on n'en distingue ordinairement. En effet l'homme n'a pas seulement une partie dans le corps, qui forme en lui la matière; mais il en a une seconde dans l'ame, qui lui donne la forme. Or les trois actes du pénitent forment la matière, puis l'absolution du prêtre constitue la forme. Donc l'absolution du prêtre doit être comptée pour la quatrième partie de la pénitence.

(Conclusion. — Le sacrement de pénitence a trois parties dans sa matière : la contrition par laquelle le pénitent conçoit la volonté de réparer l'offense faite à Dieu, la confession par laquelle il se soumet au jugement du prêtre qui tient la place de Dieu, puis enfin la satisfaction par laquelle il répare ses fautes selon le jugement du ministre de Dieu.)

Il y a deux sortes de parties, comme le remarque le Philosophe : les parties essentielles et les parties quantitatives. D'abord les parties essentielles sont, dans la nature la forme et la matière, dans la logique le genre et la différence : sous ce rapport on distingue, dans tous les sacrements, la matière et la forme comme leurs parties essentielles, et voilà pourquoi nous avons dit ailleurs que les sacrements consistent dans les choses et dans les paroles. Ensuite les parties quantitatives se trouvent dans la matière, parce que la matière est le sujet de la quantité : sous ce dernier rapport on assigne les parties spéciales du sacrement de pénitence dans les actes humains, qui forment la matière de ce sacrement. Or nous avons vu précédemment que la réparation de l'offense se fait, dans la pénitence, autrement que dans la justice vindicative. Car, dans la justice vindicative, la réparation s'accomplit d'après la sentence du juge et non selon la volonté de l'offensant ou de l'offensé; mais dans la pénitence, la réparation de l'offense s'opère selon la volonté du pécheur et selon le juge-

---

Sed contra, videtur quòd debeant poni plures partes pœnitentiæ. Pars enim hominis ponitur non solum corpus, quod est ejus materia, sed etiam anima, quæ est ejus forma. Sed tria prædicta, cùm sint actus pœnitentis, se habent sicut materia; absolutio autem sacerdotis se habet per modum formæ. Ergo absolutio sacerdotis debet poni quarta pars pœnitentiæ.

(Conclusio. — Tres sunt partes sacramenti pœnitentiæ ex parte pœnitentis : contritio, qua velit Deo recompensare; confessio, qua pro culpæ remissione subjiciat se arbitrio sacerdotis loco Dei, et satisfactio, qua Deo satisfaciat secundum ministri Dei arbitrium.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est pars, ut dicitur in V *Metaphysic.* (text. 7), scilicet « pars essentiæ et pars quantitatis. » Partes essentiæ sunt naturaliter quidem forma et materia, logicè autem est genus et differentia. Hoc autem modo quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam, sicut in *partes essentiæ;* unde et suprà dictum est (qu. 60; art. 5 et 6), quòd sacramenta consistunt in rebus et verbis. Sed quia quantitas se tenet ex parte materiæ, *partes quantitatis* sunt partes materiæ; et hoc modo sacramento pœnitentiæ specialiter assignantur partes (ut dictum est), quantum ad actus pœnitentis, qui sunt materia hujus sacramenti. Dictum est autem suprà (qu. 85, art. 3, ad 3), quòd alio modo sit recompensatio offensæ in pœnitentia et in vindicativa justitia. Nam in vindicativa justitia fit recompensatio secundùm arbitrium judicis, non secundùm voluntatem offendentis vel offensi; sed in pœnitentia fit recompensatio offensæ secundùm voluntatem peccantis et se-

art. 3, quæstiunc. 4; et dist. 22, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 2, ad 3; et II *ad Cor.*, III, lect. 3, col. 2.

ment de Dieu, contre qui se commet le péché. Car il ne s'agit pas seulement ici (comme dans la justice vindicative) de rétablir l'égalité de la justice; mais il faut encore et surtout regagner l'amitié de l'offensé, et l'on ne peut y parvenir que par une réparation faite selon sa volonté. De là il suit, d'abord que le pénitent doit concevoir la volonté de réparer l'offense commise contre Dieu, et c'est ce qu'il fait dans la contrition; ensuite qu'il doit se soumettre au jugement du prêtre qui tient la place de Dieu, et c'est ce qu'il fait dans la confession; enfin qu'il doit réparer ses fautes selon le jugement du ministre de Dieu, et c'est ce qu'il fait dans la satisfaction. La contrition, la confession et la satisfaction sont donc les trois parties du sacrement de pénitence (1).

Je réponds aux arguments : 1° La contrition réside essentiellement dans le cœur et se rattache à la pénitence intérieure, cela est vrai; mais

(1) Dès le commencement de sa prétendue réforme, Luther avança que l'homme reste corrompu par l'iniquité la plus profonde après sa régénération, qu'en conséquence il ne peut jamais produire aucune bonne œuvre, mais qu'il pèche et pèche mortellement dans toutes ses actions. Sitôt qu'il eut posé ce principe, l'apôtre apostat ne pouvoit plus enseigner que l'on conçoit dans la pénitence la résolution de quitter le mal pour embrasser le bien; il ne pouvoit plus admettre la contrition chrétienne. Que faire alors? Le moine marié dit : Lorsque l'homme apprend les rigueurs de la justice divine, il est jeté dans la crainte et dans l'effroi; mais quand l'Evangile lui révèle la clémence de l'infinie miséricorde, il conçoit la confiance que ses péchés lui sont pardonnés : voilà toute la pénitence. La pénitence a donc deux parties : les terreurs de la conscience et la confiance de la foi.

Le concile de Trente a foudroyé cette doctrine; il dit, *sess.* XIV, can. 4 : « Si quelqu'un dit que, pour l'entière et parfaite rémission des péchés, trois actes ne sont pas nécessaires dans le pénitent, la contrition, la confession et la satisfaction, qui forment comme la matière du sacrement et qu'on appelle les trois parties de la pénitence; ou si quelqu'un dit que la pénitence n'a que deux parties, savoir les terreurs inspirées par la connoissance du péché et la confiance donnée par l'Evangile qu'on a reçu son pardon dans Jésus-Christ, qu'il soit anathème. » Le même concile dit encore, *ibid.*, ch. 3 : « Ce qui forme la matière du sacrement, ce sont les actes du pénitent, savoir la contrition, la confession et la satisfaction. Et comme ces actes sont nécessaires, d'après l'institution divine, pour l'entière et parfaite rémission des péchés, on les appelle les parties de la pénitence.... Le saint concile condamne ceux qui font consister les parties de la pénitence dans les terreurs de la conscience et dans la confiance que les péchés sont remis. » Déjà le concile de Florence avoit dit : « Le quatrième sacrement est la pénitence; et les actes du pénitent, qui forment comme la matière de ce sacrement, se divisent en trois parties. La première est la contrition du cœur, qui déteste le péché commis avec la résolution de ne plus le commettre; la deuxième est la confession de la bouche, par laquelle le pénitent révèle au prêtre tous les péchés dont il se souvient; la troisième est la satisfaction, qui repare les péchés selon le jugement du ministre de Dieu, principalement par la prière, par le baptême et par l'aumône. »

Toute la tradition enseigne la même doctrine. Saint Grégoire, expliquant I *Rois*, XV, dit : « Que sert-il de dévoiler au prêtre le secret de sa conscience, si la confession n'est pas accompagnée de la contrition qui déplore les fautes et de la satisfaction qui les expie? car la vraie

---

cundùm arbitrium Dei, in quem peccatur; quia hic non quæritur sola redintegratio æqualitatis justitiæ (sicut in justitia vindicativa), sed magis reconciliatio amicitiæ, quod fit dum offendens recompensat secundùm voluntatem ejus quem offendit. Sic igitur acquiritur ex parte pœnitentis, primò quidem, voluntas recompensandi, quod fit per contritionem; secundò, quòd se subjiciat arbitrio sacerdotis loco Dei, quod fit in confessione; tertio, quòd recompenset secundùm arbitrium ministri Dei, quod fit in satisfactione. Et ideo contritio, confessio et satisfactio ponuntur partes pœnitentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd contritio secundùm essentiam quidem est in corde, et pertinet ad interiorem pœnitentiam; virtuali-

elle appartient virtuellement à la pénitence extérieure, en ce qu'elle implique le propos de se confesser et de réparer ses fautes.

2° La satisfaction confère la grace quand elle est dans le propos de la volonté, puis elle augmente la grace quand elle s'accomplit; elle agit comme le baptême dans les adultes.

3° La satisfaction forme une partie du sacrement, puis elle constitue le fruit de la vertu de pénitence.

4° Il faut plus de choses pour faire le bien que pour faire le mal; car le bien procède d'une cause complète, comme le remarque saint Denis, mais le mal vient de défauts particuliers. Il est donc vrai que le péché se commet dans le consentement de la volonté; mais il n'en faut pas moins trois choses, la contrition du cœur, la confession de la bouche et la satisfaction des œuvres, pour constituer la pénitence dans son intégrité.

Quant à ce qu'on objecte dans le sens contraire, la réponse se trouve dans ce qui précède.

ARTICLE III.

La contrition, la confession et la satisfaction sont-elles des parties intégrantes de la pénitence?

Il paroît que la contrition, la confession et la satisfaction ne sont pas des parties intégrantes de la pénitence. 1° La contrition a pour but, comme nous l'avons dit, de détruire le péché. Or le péché du cœur, celui de la bouche et celui des œuvres sont des parties subjectives et non des parties intégrantes du péché, puisque le péché s'affirme de chacune de ces parties. Donc la contrition du cœur, la confession de la bouche et la satis-

pénitence renferme trois choses : la conversion de l'esprit, l'aveu de la bouche et la réparation des œuvres. » Et saint Chrysostôme, serm. *De Pœnit.*: « Le pécheur a offensé Dieu par ses actions, par ses paroles, par ses pensées. Or il doit réparer l'offense de la même manière qu'il l'a commise : il doit donc avoir la contrition dans le cœur, la confession dans la bouche et la satisfaction dans les œuvres. »

---

ter autem pertinet ad exteriorem pœnitentiam, in quantum scilicet implicat propositum confitendi et satisfaciendi.

Ad secundum dicendum, quòd satisfactio confert gratiam prout est in proposito, et auget eam prout est in executione, sicut etiam baptismus in adultis, ut suprà dictum est (qu. 69, art. 8).

Ad tertium dicendum, quòd satisfactio est pars pœnitentiæ sacramenti, fructus autem pœnitentiæ virtutis.

Ad quartum dicendum, quòd plura requiruntur ad bonum, quod procedit ex integra causa; quam ad malum, quod procedit ex singularibus defectibus, secundùm Dionysium IV *De divin. Nomin.* Et ideo licet peccatum perficiatur in consensu cordis, ad perfectionem tamen pœnitentiæ requiritur et contritio cordis, et confessio oris, et satisfactio operis.

Ad contrarium verò patet solutio per ea quæ dicta sunt.

ARTICULUS III.

Utrùm prædicta tria sint partes integrales pœnitentiæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd prædicta tria non sint partes integrales pœnitentiæ. Pœnitentia enim, ut dictum est (qu. 84, art. 2), contra peccatum ordinatur. Sed peccatum cordis, oris et operis sunt partes subjectivæ peccati, et non partes integrales, quia peccatum de quolibet horum prædicatur. Ergo etiam in pœnitentia contritio cordis, con-

faction des œuvres ne sont pas des parties intégrantes de la pénitence.

2° La partie intégrante ne renferme jamais une autre partie susceptible elle-même de division. Or la contrition renferme, dans le ferme propos, la confession et la satisfaction. Donc ces trois choses ne constituent pas des parties intégrantes dans la pénitence.

3° Les parties intégrantes concourent toutes ensemble et chacune d'après ses propriétés, à constituer le tout : c'est ainsi que la ligne résulte de ses parties. Or cela n'arrive pas dans la question présente. Donc les trois actes du pécheur ne forment pas des parties intégrantes dans la pénitence.

Mais les parties intégrantes sont ce qui constitue le tout dans son intégrité. Or les trois actes du pécheur constituent la pénitence dans son intégrité. Donc la contrition, la confession et la satisfaction sont des parties intégrantes de la pénitence.

(Conclusion. — Puisque la contrition, la confession et la satisfaction ne renferment la pénitence ni dans toute sa vertu, ni dans toute son essence, il s'ensuit qu'elles sont, non des parties subjectives ou potentielles, mais des parties intégrantes de la pénitence.)

Quelques auteurs pensent que les trois actes du pécheur sont des parties subjectives de la pénitence ; mais cette opinion ne peut se soutenir. En effet les parties subjectives renferment en même temps et également toute la vertu du tout : ainsi toute la vertu de l'animal, en tant qu'animal, se trouve dans toutes les espèces qui divisent en même temps et également le genre animal; or la même chose n'a pas lieu dans la question présente. Aussi d'autres disent-ils que nos trois actes sont des parties potentielles de la pénitence ; mais cette opinion n'est pas mieux fondée que la première. Car les parties potentielles renferment le tout dans toute son essence : ainsi toute l'essence de l'ame est dans chacune de ses puissances; mais cela n'arrive pas dans la question qui nous occupe. Reste

---

fessio oris et satisfactio operis non sunt partes integrales.

2. Præterea, nulla pars integralis in se continet aliam sibi condivisam. Sed contritio continet in se confessionem et satisfactionem in proposito. Ergo non sunt partes integrales.

3. Præterea, ex partibus integralibus, simul et qualiter constituitur totum sicut linea ex suis partibus. Sed hoc non contingit hic. Ergo prædicta non sunt partes integrales pœnitentiæ.

Sed contra est, illæ dicuntur partes integrales, ex quibus perfectio totius integratur. Sed ex tribus prædictis integratur perfectio ipsius pœnitentiæ. Ergo sunt partes integrales pœnitentiæ.

(Conclusio. — Cùm non tota essentia aut pœnitentiæ virtus singulis partibus adsit, perspicuum est contritionem, confessionem ac satisfactionem non subjectivas aut potentiales, sed integrales pœnitentiæ partes esse.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt hæc tria esse partes subjectivas pœnitentiæ. Sed hoc non potest esse, quia singulis partibus subjectivis adest tota virtus totius et simul et æqualiter, sicut tota virtus animalis in quantum est animal, salvatur in qualibet specie animalis, quæ simul et æqualiter dividunt animal, sed hoc non est in proposito. Et ideo alii dixerunt, quòd sunt partes potentiales. Sed nec hoc verum esse potest, quia singulis partibus potentialibus adest totum secundum totam essentiam, sicut tota essentia animæ adest cuilibet ejus potentiæ; sed hoc non est in proposito. Unde relinquitur, quòd prædicta

donc à dire que les actes du pécheur sont des parties intégrantes de la pénitence. Ces sortes de parties doivent toutes renfermer le tout en même temps, mais non dans toute sa vertu ni dans toute son essence (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme le péché implique l'idée du mal, il peut se commettre dans une seule chose. En conséquence le péché qui s'accomplit dans le cœur seulement forme une première espèce du mal moral ; le péché qui s'accomplit dans le cœur et dans la bouche, en forme une deuxième ; puis le péché qui s'accomplit dans le cœur, dans la bouche et dans les œuvres, en forme une troisième. Or ces trois espèces constituent comme autant de parties intégrantes du péché : on doit donc dire la même chose, relativement à la pénitence, de la contrition, de la confession et de la satisfaction, puisque ces trois choses s'accomplissent aussi dans le cœur, dans la bouche et dans les œuvres.

2° La partie intégrante peut renfermer le tout sans le contenir dans son essence : ainsi le fondement renferme sous un rapport, virtuellement, tout l'édifice. Or la contrition renferme ainsi, dans sa vertu, toute la pénitence.

3° Toutes les parties intégrantes ont entre elles différentes sortes de rapports. Les unes ont des rapports de situation, soit qu'elles se suivent, comme les parties d'une armée ; soit qu'elles se touchent, comme les parties d'un tas ; soit qu'elles se supposent, comme les parties d'un édifice ;

(1) Les parties subjectives sont, comme l'indique le nom, le sujet qui reçoit l'attribut du tout : ainsi Pierre, Paul, Jacques sont des parties de l'humanité. Et puisque le tout s'affirme des parties subjectives, il s'ensuit que ces parties renferment chacune toute la vertu du tout. Or la contrition, la confession et la satisfaction ne renferment pas toute la vertu de la pénitence ; elles n'en forment donc pas les parties subjectives.

Ensuite les parties potentielles sont les puissances qui constituent le tout : ainsi la perception, le jugement et le raisonnement sont les parties de l'intellect. Et comme l'essence se trouve tout entière dans chacune de ses puissances, on voit que les parties potentielles renferment toute l'essence du tout. Eh bien, la contrition, la confession et la satisfaction ne renferment pas toute l'essence de la pénitence ; elles n'en forment donc pas les parties potentielles.

Enfin les parties intégrantes sont les entités qui constituent le tout dans son intégrité en lui donnant chacune un de ses éléments : ainsi la connoissance et le consentement sont les

---

tria sint partes integrales pœnitentiæ. Ad quarum rationem exigitur, ut totum non adsit singulis partibus, neque secundùm totam virtutem ejus, neque secundùm totam ejus essentiam, sed omnibus simul.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum, quia rationem mali habet, potest in uno tantum perfici, ut dictum est. Et ideo peccatum quod in solo corde perficitur, est una species peccati ; alia verò species est peccatum, quod perficitur in corde et in ore ; tertia verò species est peccatum, quod perficitur in corde, ore et opere. Et hujusmodi peccati partes quasi integrales sunt quod est in corde, et quod est in ore, et quod est in opere. Et ideo pœnitentiæ quæ in his tribus perficitur, hæc tria sunt partes integrales.

Ad secundum dicendum, quod una pars integralis potest continere totum, licet non secundùm essentiam ; fundamentum enim quodammodo virtute continet totum ædificium. Et hoc modo contritio continet virtute totam pœnitentiam.

Ad tertium dicendum, quod omnes partes integrales habent ordinem quendam ad invicem. Sed quædam habent ordinem tantùm in situ ; sive consequenter se habeant, sicut partes exercitus ; sive se tangant, sicut partes acervi ; sive etiam colligentur, sicut partes domus ; sive etiam continentur, sicut partes

soit qu'elles aient la continuité, comme les parties de la ligne. D'autres ont, en outre, des rapports de vertu, comme les parties de l'animal dont les organes se tiennent et trouvent leur première force dans le cœur. D'autres encore ont des rapports de durée successive, comme les parties du temps et du mouvement. Or les parties de la pénitence ont des rapports de vertu et de temps, parce qu'elles sont des actes; mais elles n'ont point de rapports de situation, parce qu'elles n'impliquent pas la position.

ARTICLE IV.

Peut-on diviser la pénitence en distinguant la pénitence avant le baptême, la pénitence des péchés mortels et la pénitence des péchés véniels?

Il paroît qu'on ne peut diviser la pénitence en distinguant la pénitence avant le baptême, la pénitence des péchés mortels et la pénitence des péchés véniels. 1° La pénitence est la seconde planche après le naufrage, comme nous l'avons vu dans un article précédent. Or le baptême est la première planche. Donc ce qui précède le baptême ne peut être assigné comme une espèce ou une partie de la pénitence.

2° Ce qui peut détruire plus peut détruire moins. Or le péché mortel est plus que le péché véniel. Donc la pénitence qui détruit le péché mortel est la même que celle qui détruit le péché véniel. Donc on ne peut distinguer là deux espèces de la pénitence.

3° On commet avant le baptême, comme après, des péchés véniels et

parties de l'acte humain. Et puisque le tout ne reçoit qu'un de ses éléments de chacune des parties intégrantes, il est manifeste que ces parties ne renferment chacune ni toute la vertu, ni toute l'essence du tout. Or la contrition, la confession et la satisfaction ne contiennent chacune ni toute la vertu, ni toute l'essence de la pénitence; elles en forment donc les parties intégrantes.

En un mot, les parties subjectives renferment chacune toute la vertu du tout; les parties potentielles renferment chacune toute son essence; puis les parties intégrantes ne renferment chacune ni toute sa vertu, ni toute son essence. Or la contrition, la confession et la satisfaction se trouvent dans ce dernier cas relativement à la pénitence; elles en forment donc les parties intégrantes, et non les parties potentielles ou subjectives.

---

lineæ. Quædam verò habent insuper ordinem virtutis; sicut partes animalis, quarum prima virtute est cor; et aliæ quædam ordine virtutis dependent ab invicem. Tertio modo ordinantur ordine temporis, sicut partes temporis et motus. Partes igitur pœnitentiæ habent ad invicem ordinem virtutis et temporis, quia sunt actus; non autem ordinem situs, quia non habent positionem.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter dividatur pœnitentia in pœnitentiam ante baptismum, pœnitentiam mortalium et pœnitentiam venialium.

Ad quartum sic procedit. Videtur quòd inconvenienter dividatur pœnitentia, in pœnitentiam ante baptismum, pœnitentiam mortalium et pœnitentiam venialium. Pœnitentia enim est « secunda tabula post naufragium, » ut suprà dictum est (qu. 84, art. 6). Baptismus autem prima. Illud ergo quod est ante baptismum, non debet poni species pœnitentiæ.

2. Præterea, quod potest destruere majus, potest etiam destruere minus. Sed mortale est majus peccatum quàm veniale. Illa ergo pœnitentia, quæ est de mortalibus, eadem etiam est de venialibus; non ergo debent poni diversæ species pœnitentiæ.

3. Præterea, sicut post baptismum peccatur venialiter et mortaliter, ita etiam ante baptis-

des péchés mortels. Si donc on distingue après le baptême deux sortes de pénitence pour ces deux sortes de péchés, on devroit pareillement distinguer avant le baptême deux espèces de pénitence, l'une pour les péchés véniels, et l'autre pour les péchés mortels ; donc on ne peut admettre la distinction dont on nous parle.

Mais saint Augustin fait la division que nous proposons (1).

(Conclusion. — Puisque le pécheur peut se proposer, ou de renaître à une vie nouvelle par la régénération, ou de réformer sa vie corrompue par le péché, ou de produire plus parfaitement les actes de la vie spirituelle, on doit distinguer la pénitence avant le baptême, la pénitence des péchés mortels et la pénitence des péchés véniels.)

Notre division prend la pénitence comme vertu. Toute vertu produit ses actes selon les convenances du temps, comme selon les autres circonstances ; voilà pourquoi la vertu de pénitence déploie son action dans ce temps-ci, sous la loi nouvelle, conformément à l'esprit du christianisme. D'une autre part, le propre de la pénitence, c'est d'inspirer la détestation du péché avec le propos de changer de vie, ce qui forme comme la fin de la pénitence. Et puisque les choses morales se spécifient par la fin, on peut convenablement distinguer dans la pénitence des espèces différentes selon les différents changements de vie que se propose le pénitent. Or le pénitent peut se proposer trois changements de vie. D'abord il peut avoir l'intention de renaître à une vie nouvelle par la régénération, et ce changement appartient à la pénitence avant le baptême. Ensuite il peut avoir

(1) Ce grand docteur dit, *Homil.* L : « Il y a trois sortes de pénitence que vous devez admettre avec moi, puisqu'elles sont fidèlement observées dans l'Eglise et connues de tous. La première est celle qui fait mourir le vieil homme, en attendant que les eaux du baptême lavent les prévarications; car l'homme qui possède l'usage de la liberté, quand il s'approche du sacrement des fidèles, doit détester sa vie passée ; autrement, il ne pourroit commencer une vie nouvelle. La seconde pénitence est celle qui remet les péchés mortels commis après le baptême ; car lorsque la robe baptismale est souillée par le péché, elle ne peut être lavée que dans la piscine de la réconciliation. Enfin la troisième pénitence est celle qui remet les péchés véniels, et rend à l'ame la plénitude de la vie spirituelle.... »

---

mum. Si ergo post baptismum distinguitur pœnitentia venialium et mortalium, pari ratione debet distingui ante baptismum. Non ergo convenienter dividitur pœnitentia per has species.

Sed contra est, quod Augustinus in lib. *De Pœnitentia*, ponit prædictas tres pœnitentiæ species.

(Conclusio. — Pœnitentia, ut virtus est, dividitur in eam quæ est ante baptismum, pœnitentiam mortalium et pœnitentiam venialium.)

Respondeo dicendum, quòd hæc divisio est pœnitentiæ, secundum quod est virtus. Est autem considerandum, quòd quælibet virtus operatur secundum congruentiam temporis, sicut et secundùm alias debitas circumstantias; unde et virtus pœnitentiæ actum suum habet in hoc tempore, secundum quod convenit novæ legi. Pertinet autem ad pœnitentiam, ut detestetur peccata præterita, cum proposito immutandi vitam in melius, quod est quasi pœnitentiæ finis. Et quia moralia recipiunt speciem secundum finem, ut in II parte habitum est (1 2, qu. 18, art. 4 et 6), conveniens est, quòd diversæ species pœnitentiæ accipiantur secundùm diversas immutationes, quas pœnitens intendit. Est autem triplex immutatio à pœnitente intenta. Prima quidem per regenerationem in novam vitam, et hæc pertinet ad pœnitentiam, quæ est ante baptismum. Secunda autem im-

l'intention de réformer sa vie corrompue par le péché, et ce changement revient à la pénitence des péchés mortels. Enfin il peut avoir l'intention de produire plus parfaitement les œuvres de la vie spirituelle, et ce changement implique la pénitence des péchés véniels, qui sont remis par un acte fervent de charité.

Je réponds aux arguments : 1° La pénitence qui précède le baptême n'est pas un sacrement, mais un acte de vertu qui dispose au sacrement de la régénération.

2° La pénitence qui détruit le péché mortel détruit aussi le péché véniel, mais l'inverse n'a pas lieu. Ces deux sortes de pénitence diffèrent donc l'une de l'autre, comme le parfait diffère de l'imparfait.

3° Avant le baptême il n'y a point de péché véniel sans péché mortel. Or le péché véniel peut, comme nous l'avons dit ailleurs, être remis sans le péché mortel : on ne doit donc pas distinguer avant le baptême deux sortes de pénitence, l'une pour effacer les péchés mortels, l'autre pour effacer les péchés véniels.

FIN

DE LA TROISIÈME PARTIE ET DE LA SOMME THÉOLOGIQUE,

telle qu'elle a été laissée par saint Thomas.

---

mutatio est per reformationem vitæ præteritæ jam corruptæ, et hæc pertinet ad pœnitentiam mortalium post baptismum. Tertia autem immutatio est in perfectiorem operationem vitæ, et hæc pertinet ad pœnitentiam venialium, quæ remittuntur per aliquem ferventem actum charitatis, ut suprà dictum est (qu. 87, art. 3 et 4).

Ad primum ergo dicendum, quòd pœnitentia quæ est ante baptismum, non est sacramentum, sed est actus virtutis disponens ad sacramentum baptismi.

Ad secundum dicendum, quòd pœnitentia quæ delet peccata mortalia, delet etiam venialia, sed non convertitur. Et ideo hæ duæ pœnitentiæ se habent sicut *perfectum* et *imperfectum*.

Ad tertium dicendum, quòd ante baptismum non sunt peccata venialia sine mortalibus. Et quia veniale sine mortali dimitti non potest, ut suprà dictum est (qu. 87, art. 4), ideo ante baptismum non distinguitur pœnitentia mortalium et venialium.

HIC FINITUR

QUIDQUID DE S. THOMÆ AQUINATIS TERTIA PARTE SUMMÆ THEOLOGICÆ

(quam ille morte occupatus, imperfectum reliquit)
ad posteritatem pervenit.

SUPPLÉMENT A LA TROISIÈME PARTIE

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

QUESTION I.

Des parties de la pénitence considérées en particulier.

Nous allons traiter des parties de la pénitence considérées en particulier : premièrement, de la contrition ; deuxièmement, de la confession; troisièmement, de la satisfaction (1).

Relativement à la seconde partie de la pénitence, nous parlerons : premièrement, de la nature de la contrition ; deuxièmement, de son objet; troisièmement, de son étendue; quatrièmement, de sa durée; cinquièmement enfin, de son effet.

(1) De nombreux ouvrages semblables par les matières, mais supérieurs par la science à ceux que nous appelons aujourd'hui *Cours de théologie*, parurent dans le moyen-âge sous le nom de *Sentences* ou de *Somme*. Sans parler des saint Jean de Damas, des Anselme, des Lanfranc, des Pierre Lombard, plusieurs auteurs s'exercèrent dans ce genre de composition dès le commencement du XIIIe siècle : Prépositivus, Simon de Tournay, Guillaume d'Auxerre (autre que l'évêque du même nom), Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Albert-le-Grand.

Ces vastes traités, si profondément conçus, si savamment développés, renfermoient néanmoins de grands défauts : saint Thomas forma le dessein de résumer, dans un ouvrage sem-

---

SUPPLEMENTUM TERTIÆ PARTIS

SUMMÆ THEOLOGICÆ

SANCTI THOMÆ AQUINATIS.

QUÆSTIO I.

De partibus pœnitentiæ in speciali, et primo de contritione, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis pœnitentiæ partibus. Et primo, de contritione; secundò, de confessione; tertiò, de satisfactione.

De contritione autem consideranda sunt quinque : primò, quid sit; secundò, de quo esse debeat; tertiò, quanta esse debeat; quartò, de duratione ipsius; quintò, de effectus ipsius.

Sur la nature de la contrition on demande trois choses : 1° La contrition est-elle la douleur du péché conçue avec le propos de se confesser et de satisfaire à la justice divine? 2° La contrition est-elle une vertu? 3° L'attrition peut-elle devenir contrition?

blable, ce que ses ouvrages précédents contenoient de plus fondamental. Selon Tholomeo de Lucques, ce fut en 1265, dans les premiers jours du pontificat de Clément IV, qu'il commença la *Somme théologique;* et tous ses historiens s'accordent à dire que le Seigneur vint le visiter pour la dernière fois en 1274, le 7 mars. Ce grand docteur consacra donc neuf années de veilles et de labeurs à l'ouvrage qui lui a valu le sceptre de la royauté dans l'Ecole, au chef-d'œuvre de son immortel génie, je voulois dire du génie humain.

En même temps qu'il élevoit ce monument impérissable, il burinoit sur l'airain d'autres ouvrages; suivons-le rapidement dans ses travaux. Il commença à Naples en faveur du roi de Chypre, Hugues II, de la maison de Lusignan, le livre inachevé *De Regimine principum.* Quelques années plus tard, entre 1268 et 1270, il publioit déjà la deuxième partie de la *Somme* à Bologne, soit pendant le court séjour qu'il fit dans cette ville comme professeur, soit pendant le pèlerinage qu'il y accomplit pour vénérer les reliques du saint fondateur de son ordre. Revenu en France, après avoir assisté au chapitre général des frères prêcheurs, il enseigna de nouveau, pendant deux ans, la théologie dans le collége du couvent de Saint-Jacques, à Paris; dix mille élèves, venus de tous les pays catholiques, se pressoient autour de sa chaire : dix mille élèves capables de suivre et de comprendre les leçons de saint Thomas dans un siècle d'ignorance et de barbarie! où les trouveroit-on dans les siècles des lumières? Pendant son dernier séjour à Paris, le maître composa les questions de l'ame, celles de la puissance de Dieu, celles de l'union du Verbe, des créatures spirituelles, des vertus et du mal, ainsi que la réponse aux difficultés proposées par Jean de Vercueil. D'après un manuscrit cité par le P. Echard, de la bibliothèque de Saint-Victor, ce dernier opuscule fut composé en 1271, pendant la semaine sainte. Comme il se rendoit à Naples d'après les ordres de ses supérieurs aussi bien que sur les sollicitations de tout un peuple, dans son voyage, il s'arrêta quelque temps à Rome, et c'est là qu'il écrivit les commentaires sur Boëce. Pendant le séjour d'un an et demi qu'il fit à Naples, il commenta les cinquante premiers psaumes. Ce fut là son dernier ouvrage. Dans un des ravissements de son amour, éclairé par la lumière de gloire, il avoit contemplé Dieu de si près, qu'il auroit cru trahir les secrets du ciel en reprenant la plume : « Dieu m'a révélé de si grandes merveilles, disoit-il, que tout ce que j'ai écrit ou enseigné me paroît peu de chose. » Cependant le Docteur éternel lui avoit rendu ce témoignage : « Thomas, tu as bien écrit de moi. » Appelé par un bref pontifical au second concile général de Lyon, dans la saison la plus rude, il se mit en route à pied, comme un pauvre du Christ, ainsi qu'il avoit fait tous ses voyages. Lorsqu'il fut arrivé dans le monastère de Fosse-Neuve, sur les confins du royaume de Naples, il se sentit mourir; une main parricide, lui présentant une nourriture mortelle, ravit à l'humanité son bienfaiteur, son maître, sa plus grande gloire. Nous avons déjà manifesté l'opinion que l'on doit attribuer au poison la mort de saint Thomas, et de nouvelles recherches nous ont donné de nouvelles preuves de cette opinion. Quand il rendit son ame au Seigneur, il avoit quarante-huit ans selon l'opinion commune, cinquante d'après quelques historiens; car on ne connoît pas certainement l'année de sa naissance.

Au milieu des travaux que nous venons de passer rapidement en revue, pendant les neuf dernières années de sa vie, le docteur angélique avoit composé entièrement les deux premières parties de la *Somme théologique,* et la troisième jusqu'à la fin de la question XC, *Des parties de la pénitence considérées en général.* Cet ouvrage monumental resta, durant de longues années, tel qu'il avoit été laissé par son glorieux auteur; car on ne trouve ni dans le XIIIe, ni dans le XIVe siècle, aucun manuscrit du *Supplément* qui le termine aujourd'hui; plus tôt ou plus tard, probablement dans la première moitié du XVe siècle, un franciscain de la Bavière y ajouta les questions que nous allons étudier désormais. Quelques auteurs donnent un collaborateur au savant théologien d'outre Rhin.

Rendons graces à la délicatesse de son jugement, l'habile religieux, Henri de Gorrichen a

---

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm convenienter definiatur. 2° Utrùm contritio sit actus virtutis. 3° Utrùm attritio possit fieri contritio.

ARTICLE I.

La contrition est-elle la douleur du péché conçue avec le propos de se confesser et de satisfaire à la justice divine?

Il paroît que la contrition n'est pas la douleur du péché conçue avec le propos de se confesser et de satisfaire à la justice divine. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei :* « Nous avons la douleur des choses qui arrivent contre notre volonté. » Or le péché n'arrive pas contre notre volonté. Donc la contrition n'est pas la douleur du péché.

tiré son travail de saint Thomas, du commentaire sur les *Sentences*, principalement du IVe livre. Dans ce commentaire, le prince des théologiens ne sépare point, comme dans la *Somme*, les parties qui forment les articles de chaque question, mais il les fait marcher sur la même ligne. Prenons pour exemple la question qui correspond à la première du *Supplément*. Après avoir posé le titre : « La contrition est-elle la douleur du péché conçue avec le propos de se confesser et de satisfaire à la justice divine? » il développe les objections et l'argument *sed contra*. Passant à la deuxième partie, il dit : « Il paroît que la contrition n'est pas un acte de vertu, » puis il continue jusqu'au corps de l'article. Enfin il écrit : « Il paroît que l'attrition devient contrition, » et procède comme tout à l'heure. Après cela, revenant à la première partie, sous le titre de *solution*, il donne le corps de l'article et la réponse aux objections; puis il fait la même chose pour la deuxième et pour la troisième partie.

Le continuateur de la *Somme*, suivant l'ordre adopté dans cet ouvrage, divise en autant d'articles les parties des questions; puis il va sans s'arrêter d'un bout à l'autre des articles, donnant les difficultés, l'argument *sed contra*, le corps de l'article et les solutions. Partout il se contente, et nous l'en remercions encore une fois, de transcrire littéralement; jamais il n'omet une syllabe dans le corps de l'article; mais il retranche quelquefois des objections, quand les réponses ne paroissent pas renfermer des éclaircissements nécessaires. Il cite fréquemment, surtout au commencement des questions, les endroits où il a puisé.

Voilà pour le travail du P. Gorrichen. Mais ce n'est pas tout : nous avons, pour ainsi dire, deux suppléments au *Supplément*. Le religieux de Bavière avoit oublié, chose étonnante, deux questions : la première sur « l'état des ames qui sont sorties de ce monde coupables seulement du péché originel; » la seconde sur « l'état des ames qui souffrent dans le purgatoire pour le péché actuel. » Un des plus célèbres éditeurs littéraires de saint Thomas, le P. Nicolaï a traité ces deux questions, pareillement à l'aide de matériaux tirés du commentaire sur les *Sentences*. A cela les éditeurs de Venise ont ajouté en 1712, d'après l'édition de Padoue, deux articles : l'un sur l'existence du Purgatoire, l'autre sur sa situation.

Notre première intention n'étoit pas de traduire le *Supplément;* mais la considération qu'il est au fond l'œuvre de S. Thomas, les désirs qui nous ont été manifestés de plusieurs côtés, comme aussi l'accueil bienveillant qu'a rencontré notre foible travail, nous ont fait changer de résolution. Puisse l'ange de l'Ecole, qui est maintenant un ange du ciel, éclairer notre ignorance et soutenir notre foiblesse dans la dernière partie de notre tâche!

(1) Cette parole ne se trouve pas littéralement dans saint Augustin; ce grand docteur dit, *ubi supra*, XIV, 6 : « Quand nous repoussons une chose parce que nous ne voulons pas qu'elle arrive, c'est la crainte; et quand nous la repoussons parce que nous voudrions qu'elle ne fût pas arrivée, c'est la douleur. » Dans un autre endroit, parlant de la peine des damnés, le saint évêque dit, *ibid.*, XXI, 3 : « La mort sera perpétuelle dans les enfers; car l'ame ne pourra, ni vivre en ne possédant pas Dieu, ni mourir en se séparant du corps. Dans ce monde,

---

ARTICULUS I.

Utrùm contritio sit dolor peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod contritio non sit dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi, ut quidam definiunt. Quia sicut Augustinus dicit in lib. *De Civit. Dei*, « dolor est de his quæ nobis nolentibus accidunt. » Sed peccata non sunt hujusmodi. Ergo contritio non est dolor pro peccatis.

2° La contrition nous est donnée par Dieu. Or on ne dit pas *conçu* ce qui est donné. Donc la contrition n'est pas une douleur conçue.

3° La confession et la satisfaction ne sont nécessaires que pour remettre la peine qui n'a pas été remise par la contrition. Or la contrition remet quelquefois toute la peine du péché. Donc la contrition ne doit pas toujours renfermer le propos de se confesser et de satisfaire à la justice divine.

Mais notre définition est donnée par tous les docteurs.

(CONCLUSION. — On doit admettre la définition qui dit : « La contrition est la douleur du péché conçue avec le propos de se confesser et de satisfaire à la justice divine; car cette définition explique non-seulement le sens du mot, mais encore la nature de la contrition, soit comme acte de la vertu de pénitence, soit comme partie du sacrement, tout en faisant ressortir ses rapports avec les autres parties du saint mystère.)

Comme nous l'apprennent les oracles célestes, *Ecclé.*, X, 15, « le principe de tout péché est l'orgueil, » par lequel l'homme s'attache à son sens propre et s'éloigne des préceptes divins : ce donc qui remet le péché doit détacher l'homme de son sens particulier. Et l'homme qui se roidit opiniâtrement dans sa volonté propre, on l'appelle inflexible et dur, par similitude avec les corps qui ne cèdent point sous la pression des objets extérieurs; et quand cet homme sort enfin de son obstination, on dit que sa volonté est brisée. Mais entre briser et triturer (mots qu'on emprunte aux choses matérielles pour les attribuer aux choses spirituelles), le Philosophe remarque la différence que voici : *briser* indique qu'un objet compacte et solide est partagé en grands éclats, mais *triturer* dit qu'il est divisé en petites parties. Et comme le pécheur doit, pour obtenir miséri-

la mort chasse l'ame du corps malgré elle; dans l'enfer la mort retient l'ame dans le corps contre son gré; ces deux morts ont cela de commun, qu'elles font du corps un bourreau qui orture la volonté. »

---

2. Præterea, contritio nobis à Deo datur. Sed quod utatur, non assumitur. Ergo contritio non est dolor assumptus.

3. Præterea, satisfactio et confessio sunt necessaria ad hoc, quod pœna remittatur, quæ in contritione remissa non fuit. Sed quandoque tota pœna in contritione remittitur. Ergo non est necessarium semper, quòd contritus habeat propositum confitendi et satisfaciendi.

Sed contra est, ipsa definitio.

(CONCLUSIO. — Cùm definitio illa : « Contritio est dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi, » definitio naturam tum ut est actus virtutis, tum ut pars est sacramenti, ordinem habens ad alias ejusdem sacramenti partes, rectè explicet; eam convenientem esse negari non potest.)

Respondeo dicendum, quòd (ut dicitur *Ecclesiast.*, X) : « Initium omnis peccati est superbia, » per quam homo sensui suo inhærens à mandatis divinis recedit : et ideo oportet, quòd illud quod destruit peccatum, hominem à proprio sensu discedere faciat. Ille autem qui in suo sensu perseverat rigidus et durus per similitudinem vocatur; sicut *durum* in materialibus dicitur, quod non cedit tactui : unde et frangi dicitur aliquis, quando à suo sensu divellitur. Sed inter fractionem et comminutionem sive contritionem in rebus materialibus (unde hæc nomina ad spiritualia transferuntur), hoc interest, ut dicitur in IV *Meteor.* (cap. 7 et 9), quòd frangi dicuntur aliqua quando in magnas partes dividuntur; sed comminui vel conteri quando ad partes minimas reducitur hoc quod in solidum erat. Et quia ad remissionem peccati requiritur, quòd

corde, abandonner l'affection qui l'attache au mal, le sens propre qui forme dans son ame comme une masse compacte, endurcie; on appelle figurément *contrition* l'acte qui concourt à la rémission du péché.

On peut considérer plusieurs choses dans la contrition : la substance de son acte, le mode de son action, son principe et son effet; et voilà pourquoi divers auteurs la définissent diversement. La définition posée plus haut la considère dans la substance de son acte; et puisque l'acte de la contrition est un acte de la vertu de pénitence, comme aussi une partie du sacrement, elle la montre comme un acte de vertu, en désignant le genre qui la renferme par le mot *douleur;* puis elle indique l'objet qu'elle concerne par le déterminatif *des péchés*, et l'élection qui en fait une vertu par l'attribut *conçue;* puis enfin elle la signale comme une partie du sacrement, tout en faisant ressortir ses rapports avec les autres parties du saint mystère, par l'incidente *avec le propos de se confesser et de satisfaire à la justice divine*. Une deuxième définition la considère uniquement comme vertu, mais elle ajoute à la première la différence qui en fait spécialement la vertu de pénitence; cette définition la voici : « La contrition est la douleur volontaire du péché, punissant sur elle-même le mal qu'elle regrette d'avoir commis. » Comme on le voit, la phrase incidente qui donne à la contrition la tâche de punir le péché, la rattache à une vertu particulière. Une troisième définition, tirée des paroles de saint Isidore, est ainsi conçue : « La contrition est la componction et l'humilité de l'esprit accompagnée de larmes, et causée par le souvenir du péché et par la crainte du jugement. » Cette définition rappelle la signification du mot *défini* dans l'expression *humilité de l'esprit*, car la contrition pulvérise en quelque sorte par l'humilité le cœur endurci par l'orgueil dans son obstination; ensuite elle décrit le mode de son acte

---

affectum peccati homo totaliter dimittat, quem per quamdam continuitatem et soliditatem in sensu suo habebat; ideo actus ille, quo peccatum dimittitur, *contritio*, dicitur per similitudinem.

In qua quidem contritione plura possunt considerari : scilicet ipsa substantia actus, modus agendi, principium, et effectus, et secundum hoc de contritione inveniuntur diversæ definitiones traditæ. Quantum enim ad ipsam substantiam actus datur prædicta definitio, et quia actus contritionis est actus virtutis, et est pars pœnitentiæ sacramenti, ideo manifestatur in prædicta definitione in quantum est actus virtutis, in hoc quod ponitur genus ipsius, scilicet *dolor;* et objectum, in hoc quod dicitur, *pro peccatis;* et electio, quæ requiritur ad actum virtutis, in hoc quod dicitur, *assumptus;* sed in quantum est pars sacramenti, per hoc quod tangitur ordo ipsius ad alias partes, cùm dicitur, « cum proposito confitendi et satisfaciendi. » Alia etiam definitio invenitur, quæ definit contritionem secundum quod est actus virtutis tantum, sed additur ad prædictam definitionem differentia contrahens ipsam ad specialem virtutem, scilicet pœnitentiam : dicit enim, quod « contritio est dolor voluntarius pro peccato, puniens in se quod dolet commisisse. » In hoc enim quod additur punitio, ad specialem virtutem contrahitur. Alia autem definitio invenitur Isidori, quæ talis est : « Contritio est compunctio et humilitas mentis cum lacrymis, veniens de recordatione peccati et timore judicii; » et hæc quidem tangit rationem nominis in hoc quod dicit *humilitas mentis*, quia sicut per superbiam aliquis in suo sensu redditur rigidus, ita per hoc quod à suo sensu contritus recedit humiliatur; tangit etiam modum exteriorem, in hoc quod dicit : *Cum lacry-*

qui se produit à l'extérieur, quand elle dit : *Accompagnée de larmes*; puis elle révèle son principe quand elle ajoute : *Causée par le souvenir du péché et par la crainte du jugement*. Une quatrième définition, prise de saint Augustin, touche l'effet de la première partie de la pénitence ; elle dit : « La contrition est une douleur qui remet le péché. » Enfin une cinquième, empruntée à saint Grégoire, s'exprime ainsi : « La contrition est l'humilité de l'esprit qui détruit le péché entre l'espérance et la crainte. » Cette définition décrit l'idée du mot quand elle dit : « *Humilité de l'esprit*; puis l'effet de la chose, quand elle ajoute : *Détruisant le péché*; puis sa cause et son origine, quand elle décline le déterminatif *entre l'espérance et la crainte* : elle exprime non-seulement sa cause principale qui est la crainte, mais encore sa cause secondaire qui est l'espérance, car sans l'espérance la crainte pourroit produire le désespoir (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les péchés sont volontaires à l'heure de

(1) Le concile de Trente dit, *sess.* XIV, *ch.* 4 : « La contrition est la douleur intérieure et la détestation du péché commis, avec le propos de ne plus pécher à l'avenir. Ce mouvement de la contrition a été nécessaire, dans tous les temps, pour obtenir le pardon de ses péchés; et dans l'homme tombé après le baptême il prépare à ce pardon, quand il renferme la confiance en la miséricorde divine et le désir de faire les autres choses requises pour recevoir comme il faut le sacrement de pénitence. »

Dans ces paroles, le saint concile envisage la contrition sous deux points de vue : dans sa nature et dans sa perfection, telle qu'elle a dû être dans tous les temps et telle qu'elle doit exister sous la loi nouvelle. En effet, quand il dit : *La contrition est la détestation du péché commis, avec le propos de ne plus pécher à l'avenir*, il la décrit, comme il le déclare lui-même, telle qu'elle a été « nécessaire dans tous les temps ; » puis quand il ajoute : *Avec le désir de faire les autres choses requises pour recevoir comme il faut le sacrement de pénitence*, il signale les qualités qu'elle doit avoir sous la loi de grace.

Les définitions données par notre saint auteur envisagent la pénitence sous ces deux points de vue : la première la considère dans la perfection qu'elle a reçue de l'Evangile; les quatre suivantes la prennent dans sa nature première, dans son essence fondamentale.

Pour revenir à la première définition, disons qu'elle a le prince des théologiens pour auteur, et l'on a remarqué que le concile de Trente l'a reproduite presque littéralement.

La deuxième définition : « La contrition est la douleur volontaire du péché, punissant sur elle-même le mal qu'elle regrette d'avoir commis, » est de saint Augustin ; du moins la lisons-nous dans un ouvrage qu'on lui a longtemps attribué, mais qu'on regarde aujourd'hui comme apocryphe; c'est l'ouvrage que notre maître cite souvent, *De vera et falsa pœnitentia*. La définition dont nous parlons se trouve au chap. VIII. Au reste, elle est rapportée *Decret.*, dist. III, *De pœnit.*, cap. *Pœnitentia est quædam*.

La troisième définition ne se trouve pas au pied de la lettre dans saint Isidore. Cet auteur ne dit pas : « La contrition est la componction et l'humilité du cœur; » mais il dit, *De summo bono*, II : « La componction du cœur est l'humilité de l'esprit.... » Il est vrai que *componc-*

---

mis; et principium contritionis, in hoc quod dicit : « Veniens de recordatione peccati, » etc. Alia sumitur ex verbis Augustini, quæ tangit effectum contritionis, quæ est : « Contritio est dolor remittens peccatum. » Alia sumitur ex verbis Gregorii, quæ talis est : « Contritio est humilitas spiritus, annihilans peccatum inter spem et timorem ; » et hæc tangit rationem nominis in hoc quod dicit : « Contritio est humilitas spiritus ; » et effectum ejus, in hoc quod dicit : *Annihilans peccatum;* et originem, in hoc quod dicit : « Inter spem et timorem; » nec solum ponit causam principalem, quæ est timor; sed etiam concausam, quæ est spes, sine qua timor desperationem facere posset.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis peccata quando acciderunt voluntaria fuerunt ;

l'acte qui les produit; mais au moment de la contrition qui les déplore, ils sont involontaires : ils arrivent selon la volonté qu'avoit le pécheur quand il les vouloit, mais contrairement à la volonté qui l'anime quand il ne les veut plus.

2° La contrition vient de Dieu seul quant à la forme qui l'anime; mais relativement à la substance de l'acte, elle vient du libre arbitre tout ensemble et de Dieu, qui opère dans toutes nos œuvres, et dans les œuvres nécessaires et dans les œuvres libres.

3° Alors même que la contrition remet toute la peine, la confession et la satisfaction sont encore nécessaires, soit parce que l'homme ne peut avoir la certitude que sa contrition a suffi pour le soustraire à tout châtiment, soit parce que la confession et la satisfaction sont de précepte, si

tion signifie la même chose que *contrition;* saint Grégoire le montre assez clairement; il s'exprime ainsi, *Homil.* XXII : « Après avoir dit, *Ps.* L, 19 : « Le sacrifice agréable à Dieu, c'est l'esprit brisé de douleur, » le Roi pénitent ajoute, *ibid.* : « Vous ne méprisez pas, ô mon Dieu, le cœur contrit et humilié. »

La quatrième définition n'est pas de saint Augustin, bien que Albert-le-Grand l'attribue à cet auteur, ainsi que saint Thomas. En effet l'évêque d'Hippone ne donne cette définition dans aucun de ses écrits; ni sur le psaume LXXIV, où il dit seulement : « La contrition du cœur est la piété et l'humilité; celui qui macère sa chair, se fait l'ennemi de lui-même pour avoir Dieu pour ami. » Ni sur le psaume CXLVI, où il dit : « Dieu guérit ceux qui sont contrits de cœur; il guérit ceux qui confessent leurs péchés; il guérit ceux qui se punissent eux-mêmes, qui exercent un jugement sévère contre eux-mêmes, afin qu'ils éprouvent sa miséricorde. » Ni sur le psaume L, où il dit : « N'offrirez-vous rien au Seigneur? Alors, comment pourrez-vous apaiser sa colère? Offrez-lui ce que vous avez, un cœur contrit et humilié. »

Enfin la cinquième définition doit être étudiée dans les paroles d'où elle est tirée. Saint Grégoire commente ce texte, *Deuter.*, XXIX, 6 : « Vous ne recevrez point pour gage la meule de dessus et celle de dessous. » Avant que l'homme eût forcé l'eau de le servir dans sa course comme force motrice, les moulins avoient, comme aujourd'hui, deux pierres, l'une supérieure et l'autre inférieure; la première, tournant sur la seconde, écrasoit le blé. Moïse défend donc aux Hébreux de recevoir, pour gage d'une créance, un de ces moulins à bras : « Car celui qui vous l'offre, leur disoit-il, *ibid.*, engage sa vie. » Ecoutons maintenant l'interprétation de saint Grégoire, *Moral.*, XXXIII, 11 : « On reçoit un gage du débiteur quand on reçoit la confession du pécheur, puis la pierre supérieure et la pierre inférieure sont l'espérance et la crainte : car l'espérance élève l'ame en haut et la crainte la rabaisse. Mais la pierre supérieure et la pierre inferieure ont entre elles des rapports tels, qu'elles ne servent de rien l'une sans l'autre : l'espérance et la crainte doivent donc être toujours unies dans le cœur du pécheur. Car l'homme espère vainement dans la miséricorde, s'il ne craint la justice; et vainement il craint la justice, s'il n'espère dans la misericorde. Mais lorsqu'il fait l'un et l'autre, il écrase ses péchés entre l'espérance et la crainte comme le blé est broyé entre la meule supérieure et la meule inférieure. »

---

tamen quod de eis conterimur, voluntaria non sunt : et ideo nobis nolentibus accidunt, non quidem secundùm voluntatem, quam tunc habuimus cum ea volebamus, sed secundùm illam quam nunc habemus, qua vellemus quod nunquam fuissent.

Ad secundum dicendum, quòd contritio est à Deo solo quantum ad formam qua informatur; sed quantum ad substantiam actus, est ex libero arbitrio et à Deo, qui cooperatur in omnibus operibus, et naturæ et voluntatis.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis possit tota pœna per contritionem dimitti, tamen adhuc necessaria est confessio et satisfactio, tum quia homo non potest esse certus de sua contritione, quod fuerit ad totum tollendum sufficiens, tum etiam quia confessio et satisfactio sunt in præcepto, unde transgressor

bien que le pénitent deviendroit prévaricateur s'il ne confessoit et ne réparoit ses fautes (1).

ARTICLE II.

La contrition est-elle un acte de vertu?

Il paroît que la contrition n'est pas un acte de vertu. 1° Les passions ne sont pas des actes de vertu; car elles ne méritent ni louange ni blâme, comme le remarque le Philosophe. Or la contrition est une douleur, et la douleur une passion. Donc la contrition n'est pas un acte de vertu.

2° Si le mot *contrition* vient de *triturer*, celui d'*attrition* revendique la même origine. Or, de l'aveu de tous, l'attrition n'est pas un acte de vertu. Donc la contrition non plus.

Mais rien n'est méritoire que les actes de vertu. Or la contrition est un acte méritoire. Donc elle est un acte de vertu.

(Conclusion. — La contrition n'est pas un acte de vertu dans le sens propre; mais elle en est un dans le sens métaphorique, puisqu'elle implique une certaine rectitude de la volonté.)

Le mot *contrition* signifie de lui-même une passion du corps et non pas un acte de vertu, cela est vrai; mais il s'agit ici de ce qu'on a voulu désigner figurément par ce terme, et non de ce que ce terme désigne dans le sens propre. Car de même que l'enflure de la volonté propre va d'elle-même directement au mal, ainsi la destruction de cette volonté, pour ainsi dire sa pulvérisation présente l'idée d'une chose bonne de son genre, parce qu'elle renferme la détestation de la volonté qui a commis le péché. Puis donc que la contrition désigne cet anéantissement, elle implique une certaine droiture de la volonté : donc elle est un acte de la vertu qui

(1) Le concile de Trente enseigne que la contrition doit renfermer le vœu du sacrement, par conséquent de la confession et de la satisfaction; il dit, *sess.* XIV, ch. 4 : « Bien que la

---

constitueretur, si non confiteretur, et non satisfaceret.

ARTICULUS II.

Utrùm contritio sit actus virtutis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd contritio non sit actus virtutis. Passiones enim non sunt actus virtutum, quia eis non laudamur neque vituperamur, ut dicitur II *Ethic.* (cap. 4, vel 5). Sed dolor est passio. Cum ergo contritio sit dolor, videtur quod non sit actus virtutis.

2. Præterea, sicut contritio dicitur à terendo, ita et attritio. Sed attritio non est actus virtutis, ut ab omnibus dicitur. Ergo neque contritio.

Sed contra, nihil est meritorium nisi actus virtutis : sed contritio est actus quidam meritorius. Ergo est actus virtutis.

(Conclusio. — Quamvis contritio, quæ propriè significatur hoc nomine, non sit virtutis actus, tamen quæ metaphoricè hac voce significatur (quia voluntatis rectitudinem denotat) actus est virtutis.)

Respondeo dicendum, quòd contritio secundum proprietatem nominis sui non significat actum virtutis, sed potius quamdam corporalem passionem; sed hic non quæritur sic de contritione, sed de eo ad quod significandum hoc nomen per similitudinem adaptatur. Sicut enim inflatio propriæ voluntatis ad malum faciendum importat, quantum est de se, malum ex genere, ita illius voluntatis annihilatio et comminutio quidam de se importat bonum ex genere, quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum est commissum. Et ideo contritio, quæ hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis : et propter hoc est

déteste et détruit le péché, c'est-à-dire elle est un acte de la vertu de pénitence.

Je réponds aux arguments : 1° La contrition renferme deux douleurs du péché. L'une, siégeant dans la partie sensitive, forme une passion : cette douleur ne constitue pas fondamentalement la contrition considérée comme vertu, mais elle en est plutôt l'effet. Car de même que la vertu de pénitence impose une peine extérieure à la chair pour réparer l'offense faite à Dieu par les organes corporels, de même elle inflige la peine de la douleur à la puissance concupiscible qui donne, elle aussi, son concours au péché. Mais cette douleur peut appartenir à la contrition envisagée comme partie du sacrement, parce que les sacrements consistent non-seulement dans des actes intérieurs, mais encore dans des actes extérieurs et dans des choses sensibles. L'autre douleur que renferme la contrition réside dans la volonté ; elle n'est autre chose que le déplaisir du péché, déplaisir exprimé par un nom de passion, comme on a coutume de désigner les actes de l'ame ; cette douleur est essentiellement la contrition, et forme l'acte de la vertu de pénitence (1).

2° *Attrition* (de *ad* et de *terere*) implique acheminement à la contri-

contrition puisse être parfaite par la charité et réconcilier l'homme avec Dieu avant la réception du sacrement, cependant il ne faut pas attribuer cette réconciliation à la contrition même, mais au désir qu'elle doit renfermer de recevoir le sacrement. »

(1) Les prétendus réformateurs du XVIe siècle disoient : La loi révèle au pécheur la vengeance divine, et le menace d'une éternité de supplices ; il tremble à la vue du jugement suprême, et son ame est jetée dans la terreur et l'épouvante ; mais il apprend bientôt que le Juste céleste a payé pour les iniquités du monde ; le calme et la paix renaissent dans son ame, il oublie ses prévarications pour espérer dans l'infinie miséricorde : ses péchés sont remis. — On chercheroit vainement dans ces paroles le regret du mal, la douleur du péché, la contrition ; on n'y découvre que les terreurs de la conscience, l'appréhension de l'enfer, la peur de la verge, la crainte servile. Aussi Luther crioit-il de toutes ses forces : « La contrition, ce bourreau des ames, est une invention des papistes ; bien loin de justifier, elle rend hypocrite et plus grand pécheur. » Quoi ! le regret du mal, le repentir du péché, la douleur d'avoir commis le mensonge, l'injustice, l'homicide forme un nouveau crime ! Quoi ! s'efforcer de revenir à Dieu, de satisfaire à sa justice, de réparer sa gloire et de préparer dans son cœur une demeure digne de lui, c'est l'outrager par de nouveaux méfaits ! En vérité, les réformateurs de l'Evangile ont de singulières idées !

Ce n'est, certes, pas là ce qu'enseigne l'Ecriture sainte. Le Seigneur dit par le prophète, *Is.*, LVII, 15 : « J'habite le lieu très-haut, dans le lieu saint avec l'esprit humble et le cœur

---

actus virtutis illius, scilicet cujus est peccatum præteritum detestari et destruere, scilicet pœnitentiæ, ut patet ex his quæ in *Sent.* IV, dist. 14 et III parte, qu. 84.

Ad primum ergo dicendum, quod in contritione est duplex dolor de peccato. Unus in parte sensitiva, qui passio est : et hic non est essentialiter contritio, prout est actus virtutis, sed magis effectus ejus. Sicut enim pœnitentiæ virtutis exteriorem pœnam corpori infligit ad recompensandam offensam quæ in Deum commissa est officio membrorum, ita etiam et ipsi concupiscibili pœnam infert doloris prædicti, quia etiam ipsa ad peccata cooperabatur ; sed tamen hic dolor potest pertinere ad contritionem in quantum est pars sacramenti, quia sacramenta non solum in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus et in rebus sensibilibus nata sunt esse. Alius dolor est in voluntate, qui nihil aliud est, quam displicentia alicujus mali, secundùm quod affectus voluntatis nominantur per nomina passionum, ut in III lib., dist. 26 (qu. 25, art. 5), dictum est : et sic contritio est dolor per essentiam, et est actus virtutis pœnitentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd attritio dicit

tion. Dans les choses matérielles, on dit *trituré* ce qui est broyé jusqu'à certain point, mais non entièrement; puis on devroit dire *contrituré* ce qui est pulvérisé dans toutes ses parties, par la division de ses plus petits éléments. Sur ce modèle *attrition* dénonce, dans les choses spirituelles, un certain déplaisir du péché, mais non le regret parfait; *contrition*, au contraire, énonce la perfection de ce repentir.

ARTICLE III.

L'attrition peut-elle devenir contrition?

Il paroît que l'attrition peut devenir contrition. 1° La contrition diffère de l'attrition, comme le formé diffère de l'informe. Or la foi informe devient foi formée. Donc l'attrition peut devenir contrition.

2° La matière reçoit sa perfection par l'éloignement de la privation. Or, d'une part, la douleur est à la grace comme la matière est à la forme, puisque c'est la grace qui informe la douleur; d'une autre part, la privation de la grace est causée par la faute. Donc, la faute écartée, la douleur reçoit de la grace la perfection de la forme; donc l'attrition devient contrition.

Mais quand deux choses ont des principes absolument divers, l'une ne peut devenir ce qu'est l'autre. Or le principe de l'attrition est la crainte

contrit, pour donner la vie à ceux qui ont l'esprit humble, pour la donner à ceux qui ont le cœur contrit. » Et plus loin, LXVI, 2 : « Sur qui jetterai-je les yeux, sinon sur le pauvre qui a le cœur contrit et qui écoute mes paroles avec tremblement? » Le Rédempteur s'attribue ces paroles, *Luc*, IV, 18 : « L'Esprit du Seigneur.... m'a envoyé, dit-il, pour évangéliser les pauvres et pour guérir ceux qui ont le cœur contrit. » Après la première prédication de saint Pierre, les Juifs « furent contrits de cœur, dit le saint Livre, *Actes*, II, 38; et ils demandèrent: Que ferons-nous? Et Pierre leur dit : Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour la rémission de vos péchés. » Ainsi la contrition procure le pardon des péchés, elle obtient la guérison spirituelle, elle attire les regards de Dieu, elle fait descendre Dieu dans les cœurs : est-elle donc un crime ou plutôt n'est-elle pas un acte de vertu? Enfin le concile de Trente a condamné la folie de Luther; il fulmine cet anathème, *sess.* XIV, can. 5 : « Si quelqu'un dit que la contrition, qui s'acquiert par la recherche, l'examen et la détestation de ses fautes, en repassant ses années dans l'amertume de son ame, en considérant la gravité, la multitude et la laideur de ses péchés.... n'est pas une douleur véritable et utile, qu'elle ne prépare pas à la grace, mais qu'elle rend l'homme hypocrite et plus grand pécheur..., qu'il soit anathème. »

---

accessum ad perfectam contritionem. Unde in corporalibus dicuntur attrita, quæ aliquo modo minuta sunt, sed non adhuc perfectè sunt comminuta; sed contrita dicuntur, quando omnes partes tritæ sunt simul per divisionem ad minima. Et ideo attritio significat in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam.

ARTICULUS III.

Utrum attritio possit fieri contritio.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd attritio possit fieri contritio. Differt enim contritio ab attritione, sicut formatum ab informi. Sed fides informis fit formata. Ergo attritio potest fieri contritio.

2. Præterea, materia recipit perfectionem remota privatione. Sed dolor se habet ad gratiam, sicut materia ad formam, quia gratia informat dolorem. Ergo dolor qui prius erat informis culpa existente, quæ est privatio gratiæ, remota culpa, recipiet perfectionem informationis à gratia. Et sic idem quod prius.

Sed contra, quorum principia sunt diversa omnino, eorum unum non potest fieri id quod

servile, tandis que le principe de la contrition est la crainte filiale. Donc l'attrition ne peut devenir contrition (1).

(Conclusion. — Puisque l'acte informe passe et n'existe plus quand arrive la charité pour lui donner sa forme, l'attrition ne peut devenir contrition.)

Il y a deux sentiments sur le point qui nous occupe. Plusieurs disent

(1) La contrition est produite par la charité parfaite, qui aime Dieu pour lui-même, à cause de ses perfections. La contrition justifie seule, comme nous l'avons vu, quand elle renferme la volonté de recevoir le sacrement. « Bien que, dit le concile de Trente, dont nous devons relire les paroles; bien que la contrition puisse être parfaite par la charité et réconcilier l'homme avec Dieu, il ne faut cependant pas attribuer cette réconciliation à la contrition même, indépendamment du vœu qu'elle renferme de recevoir le sacrement. » On voit, par ces paroles mêmes, que le vœu du divin mystère ne doit pas être nécessairement formel, explicite, puisque le saint concile demande seulement qu'il soit renfermé dans la contrition.

L'attrition est produite par la considération de la laideur du péché ou par la crainte de l'enfer, avec un commencement d'amour de Dieu. L'attrition ne justifie pas seule; elle n'a que dans le sacrement la vertu de remettre les péchés.

Nous avons dit que cette douleur est produite par la crainte de l'enfer. Plusieurs sectaires prétendent qu'elle rend l'homme hypocrite et plus grand pécheur : ainsi Luther, Baius, Jansénius, Quesnel, et tous les hérétiques qui prennent à tâche de rendre impossible l'accomplissement de la loi divine, pour s'écrier ensuite avec le moine saxon : « Nous devons pécher tant que nous sommes sur la terre; péchons, mais péchons fortement. » La crainte que Dieu lui-même a mise dans nos cœurs, est-elle donc un crime? Craindre la peine ou désirer le bonheur, c'est la même chose. Eh bien, le bonheur est la fin dernière de l'homme : l'homme doit donc chercher le bonheur, et par conséquent fuir la peine. « La crainte du Seigneur, dit le Prophète, *Ps.* XIX, 10, est sainte et subsiste dans tous les siècles. » Sur quoi saint Augustin fait cette remarque, *Serm.* XVIII : « C'est par la crainte que l'homme pratique les rigueurs de la vertu, non par la crainte de perdre le bien, mais par la crainte de souffrir le mal. » Le divin Maître nous recommande lui-même la crainte de l'enfer, *Matth.*, X, 28 : « Craignez, nous dit-il, celui qui peut jeter et l'ame et le corps dans la gehenne. » Le concile de Trente a donc raison de dire, *sess.* XIV, *ch.* 4 : « La contrition imparfaite qu'on appelle *attrition*, parce qu'elle est conçue par la considération de la laideur du péché et par la crainte de l'enfer et des peines, quand elle exclut la volonté du péché et renferme l'espérance du pardon, non-seulement ne rend pas l'homme hypocrite et plus grand pécheur, mais elle est un don de Dieu et vient de l'impulsion du Saint-Esprit qui n'habite pas encore dans l'ame, il est vrai, mais qui la pousse et lui prépare la voie à la justification. Et bien que l'attrition ne puisse d'elle-même, sans le sacrement de pénitence, conduire l'homme à la justification, elle le dispose néanmoins à recevoir la grace de Dieu dans le sacrement. » Les papes ont aussi condamné les propositions dans lesquelles les hypocrites atrabilaires formuloient leurs désolantes erreurs; ainsi Alexandre VIII a condamné cette proposition de Quesnel : « Qui ne s'abstient du mal que par la crainte de la peine, l'a déjà commis dans son cœur. »

Nous avons dit aussi, dans notre définition, que l'attrition doit renfermer un commencement d'amour de Dieu. En effet le concile de Trente a prononcé ces paroles, *sess.* VI, *ch.* 6 : « Les adultes se disposent à la justice.... lorsque, se reconnoissant pécheurs et passant de la crainte de la justice divine à la considération de l'infinie miséricorde, ils conçoivent l'espérance que Dieu leur sera propice à cause de Jésus-Christ, et commencent à l'aimer comme la source de toute justice. » Quel est l'amour dont parlent les juges de la vraie doctrine? Cette question divise les théologiens. Les uns entendent l'amour pur, dite de bienveillance, absolument désintéressé dans son motif, qui aime Dieu pour lui seul, à cause de ses infinies perfections; mais cet amour, ajoutent nos docteurs, est pour ainsi dire initial, encore foible,

---

est alterum. Sed attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor filialis. Ergo attritio non potest fieri contritio.

(Conclusio. — Quoniam actus omnis, charitate non formatus, transit et non manente adveniente charitate; fieri non potest ut attritio quæ talem actum significat, contritio fiat.)

Respondeo dicendum, quòd super hoc est

que l'attrition devient contrition, de même que la foi informe devient foi formée ; mais la chose ne peut, ce nous semble, se passer ainsi. En effet bien que l'habitude de la foi devienne formée d'informe qu'elle étoit, jamais l'acte de la foi informe ne devient un acte de foi formé ; car cet acte informe passe et n'existe plus quand arrive la charité : or l'attrition et la contrition ne forment pas des habitudes, mais seulement des actes. D'un autre côté les habitudes des vertus infuses, regardant la volonté, ne peuvent être informes, puisqu'elles renferment la charité; avant donc l'infusion de la grace, l'homme n'a pas l'habitude qui produit plus tard l'acte de la contrition : donc l'attrition ne peut devenir contrition d'aucune manière, et c'est là ce qu'enseigne le second sentiment.

Je réponds aux arguments : 1° Il n'y a point similitude, comme on vient de le voir, entre la foi et la contrition.

2° La matière qui subsiste au moment où sa perfection survient se

comme enveloppé dans les langes de l'enfance. Les autres enseignent qu'il s'agit de l'amour imparfait, intéressé dans son motif, appelé de concupiscence, par lequel nous aimons Dieu non pour lui seul, mais pour nous-mêmes, non parce qu'il est l'Etre souverainement parfait, mais parce qu'il est l'auteur de notre félicité : l'espérance du pardon, poursuivent nos théologiens, la confiance de trouver Dieu propice renferme cet amour; lors donc que l'attrition conçue par la crainte de l'enfer contient l'espérance dans l'infinie miséricorde, elle suffit avec le sacrement pour réconcilier le pécheur avec Dieu. Ce dernier sentiment paroît le plus probable. Notre saint auteur nous disoit naguère que la contrition et l'attrition sont inspirées par des motifs différents. Or, que l'amour couve sous la cendre ou qu'il jette une vive flamme, sitôt qu'il aime Dieu pour lui seul, il est allumé par un seul et même motif. L'ange de l'Ecole nous a dit aussi dans plusieurs endroits, nommément I-II, XL, 7 : Quand nous avons l'espoir d'obtenir un bienfait de quelqu'un, nous nous portons vers lui comme vers notre bien, et dès-lors nous commençons à l'aimer. » Le concile de Trente semble dire aussi, dans le dernier passage par nous cité, que l'homme « commence à aimer Dieu comme source de toute justice, » quand il conçoit l'espérance de trouver Dieu propice à cause de Jésus-Christ. D'ailleurs l'homme peut-il espérer dans l'infinie miséricorde et détester ses péchés par un motif surnaturel, sans aimer Dieu? Non, sans doute; eh bien, la contrition dont nous parlons renferme ces deux choses surnaturelles; car le concile de Trente dit que « elle est un don de Dieu et vient de l'impulsion du Saint-Esprit. »

Nous ne pousserons pas plus loin l'examen de cette controverse, qui a si vivement agité l'église de France sous le règne des semi-jansénistes. Dans la pratique « le pécheur, dit saint Alphonse de Liguori, doit s'efforcer de concevoir et le confesseur d'exciter dans son cœur la contrition parfaite; mais s'il n'a que l'attrition, il ne doit pas pour autant s'éloigner du saint tribunal, et le dispensateur des mystères de Dieu doit lui accorder la grace du sacrement. » Les maîtres habiles dans la vie spirituelle défendent d'interroger le pénitent sur les motifs de sa contrition. Demandez au chrétien simple, droit, timoré, s'il éprouve le parfait amour de Dieu, il n'osera vous répondre; s'il a l'amour de bienveillance ou d'espérance, il ne vous comprendra pas.

---

duplex opinio. Quidam enim dicunt, quòd attritio fit contritio, sicut fides informis fit formata; sed hoc (ut videtur) esse non potest; quia quamvis habitus fidei informis fiat formatus, nunquam tamen actus fidei informis fit actus fidei formatæ, quia actus ille informis transit, et non manet veniente charitate; attritio autem et contritio non dicunt habitum, sed actum tantum. Habitus autem virtutum infusarum, qui voluntatem respiciunt, non possunt esse informes, cùm charitatem consequantur, ut in III lib. *Sentent.*, dictum est (dist. 27, qu. 2, art. ult. quæst 3); unde antequam gratiam infundatur, non est habitus à quo actus contritionis postea elicitur : et sic nullo modo attritio potest fieri contritio, et hoc alia opinio dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de fide et contritione, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd remota priva-

trouve formée par l'éloignement de la privation, cela est vrai; mais la douleur qui étoit informe n'existe plus quand arrive la charité : comment donc pourroit-elle recevoir sa forme? On peut dire aussi que la matière ne tire pas essentiellement son origine de la forme; mais l'acte tire la sienne de l'habitude qui le produit et le perfectionne : la matière peut donc recevoir une forme qu'elle n'avoit pas; mais cela n'est pas possible de l'acte, pas plus qu'il n'est possible qu'une chose, restant numériquement la même, procède d'un principe dont elle ne procédoit pas auparavant, car les choses ne sont produites à l'être qu'une fois.

QUESTION II.

De l'objet de la contrition.

Nous allons parler de l'objet de la contrition.

Sur quoi on demande six choses : 1° L'homme doit-il avoir la contrition non-seulement de la faute, mais encore des peines? 2° Doit-il avoir la contrition du péché originel? 3° Doit-il avoir la contrition de tous les péchés actuels qu'il a commis? 4° Doit-il avoir la contrition des péchés futurs? 5° Doit-il avoir la contrition des péchés d'autrui? 6° Enfin doit-il avoir la contrition de chacun de ses péchés mortels?

---

tione à materia, quæ manet perfectione adveniente, formatur materia illa; sed dolor ille qui erat informis, non manet charitate advenienie, et ideo formari non potest. Vel dicendum, quòd materia essentialiter non habet originem forma, sicut actus habet originem ab habitu quo formatur; unde non est inconveniens materiam informari aliqua forma de novo, qua prius non informabatur; sed hoc de actu est impossibile, sicut impossibile est quòd aliquid idem numero oriatur à principio à quo prius non oriebatur; quia res semel tantum in *esse* producitur.

QUÆSTIO II.

De contritionis objecto, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de objecto contritionis.

Circa quod quæruntur sex : 1° Utrùm debeat homo conteri de pœnis. 2° Utrùm de peccato originali. 3° Utrùm de omni actuali commisso. 4° Utrùm de omni peccato actuali committendo. 5° Utrùm de peccato alieno. 6° Utrùm de singulis peccatis mortalibus.

ARTICLE I.

L'homme doit-il avoir la contrition non-seulement de la faute, mais encore des peines?

Il paroît que l'homme doit avoir la contrition non-seulement de la faute, mais encore des peines : 1° Nous lisons dans saint Augustin, *De Pœnit.*, L : « On ne désire pas la vie éternelle, quand on ne déplore point cette vie mortelle. » Or la vie mortelle est une peine. Donc le pénitent doit avoir la contrition des peines.

2° Le Maître, citant saint Augustin, *De Pœnit.*, XIV, dit, *Sent.*, IV, 17 : « Le pénitent doit gémir de ce qu'il s'est privé lui-même de la vertu. » Or la privation de la vertu est une peine. Donc les peines forment aussi l'objet de la contrition.

Mais on ne conserve pas, on ne maintient pas, on ne tient pas ce qu'on déplore. Or le pénitent, comme ce mot l'indique, tient la peine (1). Donc le pénitent ne déplore pas la peine; donc la contrition, formant la douleur du pénitent, n'a pas la peine pour objet.

(Conclusion. — Puisque *contrition* dénonce pour ainsi dire la pulvérisation de l'endurcissement de la volonté, puisque d'ailleurs cet endurcissement se trouve bien dans la faute, mais non dans la peine : on ne peut avoir la contrition de la peine, mais seulement de la faute.)

Le mot *contrition* signifie, comme on l'a vu, la pulvérisation d'un corps inflexible et dur. Or cette dureté et cette inflexibilité se trouve dans le péché; car la volonté, qui en est la cause, se roidit et s'endurcit dans

(1) Pour exprimer l'action de se repentir, les auteurs latins disoient : « *Pœnitet hominem;* littéralement, la peine tient l'homme; » mais les docteurs chrétiens, faisant ressortir partout le dogme de la liberté morale, disent au contraire : « *Homo pœnam tenet*, l'homme tient la peine, il l'a toujours dans la main pour être toujours prêt à venger la Majesté divine outragée par ses fautes. » C'est là ce qu'enseigne saint Augustin, *De Pœnit*, XIX : « Nous devons avoir toujours, dit-il, la douleur du péché; car, ainsi que le mot l'indique, faire pénitence, c'est tenir la peine pour punir sur soi-même le mal qu'on a commis. » Saint Isidore fait la même remarque, *Etym.*, VI.

ARTICULUS I.

Utrùm homo debeat conteri de pœnis, et non solum de culpa.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homo debeat conteri de pœnis, et non solum de culpa. Augustinus enim in lib. *De Pœnitentia*, dicit : « Nemo vitam æternam desiderat, nisi eum hujus vitæ mortalis pœniteat. » Sed mortalis vitæ quædam pœna est. Ergo debet pœnitens etiam de pœnis conteri.

3. Præterea, dicit Magister IV *Sentent.*, dist. 17, ex verbis Augustini lib. *De Vera et Falsa Pœnit.* (cap 14), quòd « pœnitens debet dolere ex hoc, quod virtute se privavit. » Sed privatio virtutis quædam pœna est. Ergo contritio est dolor etiam de pœnis.

Sed contra, nullus tenet illud de quo dolet. Sed pœnitens, secundum suum nomen, pœnam tenet. Ergo non dolet de pœna; et sic contritio, quæ est dolor pœnitentialis, non est de pœna.

(Conclusio. — Cùm nulla voluntatis durities, cujus comminutionem significat contritio, in malis pœnæ inveniatur, non nisi de culpis contritio esse potest, quamvis de malis pœnæ dolere possimus.)

Respondeo dicendum, quòd contritio importat, ut dictum est, alicujus duri et integri comminutionem. Hæc autem integritas et duritia

son obstination pour ne pas céder aux divins préceptes, et voilà pourquoi le regret du péché s'appelle *contrition* par similitude. Mais l'idée de dureté, d'obstination ne se retrouve pas dans la peine ; car la peine dit seulement labeur rigoureux, souffrance, abattement : on peut donc avoir la douleur de la peine, mais on ne sauroit en avoir la contrition.

Je réponds aux arguments : 1° Selon saint Augustin, on ne doit pas faire pénitence de cette vie mortelle à cause de sa mortalité, à moins qu'on ne prenne le mot *pénitence* dans le sens large pour toute espèce de douleur ; mais on doit en faire pénitence à cause des péchés que l'infirmité de cette vie nous fait commettre.

2° La douleur qui déplore la perte de la vertu par le péché n'est pas essentiellement la contrition, mais elle en est le principe ; car comme le bien qu'on attend des choses en produit le désir, pareillement le mal qu'elles ont fait en inspire la douleur.

ARTICLE II.

L'homme doit-il avoir la contrition du péché originel ?

Il paroît que l'homme doit avoir la contrition du péché originel. 1° Nous devons avoir la contrition du péché actuel à cause de sa difformité, mais non à cause de l'acte formant une certaine entité ; car l'acte pris dans sa substance est une chose bonne et vient de Dieu. Or le péché originel a sa difformité, comme le péché actuel. Donc nous devons en avoir la contrition.

2° L'homme fut éloigné de son auteur par le péché originel, car il perdit la vision divine. Or on doit regretter d'avoir été éloigné de Dieu. Donc on doit avoir le regret et partant la contrition du péché originel.

---

invenitur in malo culpæ ; quia voluntas, quæ est ipsius causa in eo qui malè agit, in suis terminis stat, nec præcepto legis cedit : et ideo hujus mali displicentia *contritio* per similitudinem dicitur. Hæc autem similitudo non potest adaptari ad malum pœnæ, quia pœna simpliciter dicit diminutionem : et ideo de malis pœnæ potest esse dolor, non contritio.

Ad primum ergo dicendum, quòd pœnitentia secundum Augustinum, debet esse de hac mortali vita, non ratione ipsius mortalitatis, nisi *pœnitentia* largè dicatur omnis dolor, sed ratione peccatorum ad quæ ex infirmitate hujus vitæ deducimur.

Ad secundum dicendum, quòd ille dolor, quo quis dolet de amissione virtutis per peccatum, non est essentialiter ipsa contritio, sed est principium ejus ; sicut enim aliquis movetur ad appetendum aliquid propter bonum quod inde expectat, ita movetur ad dolendum de aliquo propter malum quod inde consecutus est.

ARTICULUS II.

Utrùm contritio esse debeat de peccato originali.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd contritio esse debeat de peccato originali. De peccato enim actuali conteri debemus non ratione actus, in quantum est ens quoddam, sed ratione deformitatis; quia actus secundum suam substantiam bonum quoddam est, et à Deo. Sed peccatum originale habet deformitatem sicut et actuale. Ergo etiam de eo conteri debemus.

2. Præterea, per peccatum originale homo fuit à Deo aversus, quia pœna ejus erat carentia divinæ visionis. Sed cuilibet debet displicere se fuisse à Deo aversum. Ergo homo debet habere displicentiam peccati originalis, et sic debet de eo conteri.

Mais le remède doit être selon le mal. Or l'homme contracte le péché originel contre sa volonté. Donc il doit en être délivré pareillement sans l'acte de sa volonté, par conséquent sans la contrition (1).

(CONCLUSION. — Puisque, d'une part, la contrition est une douleur qui pulvérise en quelque sorte l'endurcissement de la volonté dans le péché; puisque, d'un autre côté, le péché originel se contracte par origine de la nature corrompue, et non par un acte de la volonté, on peut bien en avoir un certain déplaisir, mais non la contrition.)

Nous l'avons déjà dit plusieurs fois, la contrition est une douleur qui pulvérise en quelque sorte l'endurcissement de la volonté : elle a donc pour unique objet les péchés qui procèdent de cette faculté morale. Or le péché originel ne provient pas de la volonté, mais il découle par origine de la nature corrompue : on ne peut donc en avoir la contrition proprement dite, mais seulement le déplaisir ou la douleur.

Je réponds aux arguments : 1° Le péché n'est pas l'objet de la contrition seulement par la substance de l'acte, car l'acte n'implique pas l'idée du mal; il ne l'est pas non plus uniquement par la difformité, car la difformité ne constitue pas une faute d'elle-même, mais elle est quelquefois une peine : le péché est l'objet de la contrition, parce qu'il importe une difformité provenant de la volonté. Or cette sorte de difformité n'existe pas dans le péché originel : on n'a donc pas la contrition de ce péché.

2° Ce qu'on vient de lire résout l'objection; car on ne doit avoir la contrition que de l'éloignement de Dieu, de l'aversion qui provient de la volonté.

(1) Comme nous l'avons vu, le concile de Trente définit la contrition « la douleur intérieure et la détestation du péché commis. » Le concile de Florence dit de même : « La contrition du cœur est la douleur du péché commis avec le propos de ne plus le commettre à l'avenir. » L'objet de la contrition, c'est donc le péché qu'on a commis soi-même; mais ce n'est ni le péché originel, ni le péché des autres, ni le péché futur.

Sed contra, medicina debet esse proportionata morbo. Sed peccatum originale sine nostra voluntate contractum est. Ergo non requiritur, quòd per actum voluntatis, qui est contritio, ab ipso purgemur.

(CONCLUSIO. — Contritio, cùm sit dolor, voluntatis duritiem ex peccato contractam quodammodo comminuens, non propriè est de peccato originali, quod non nostra voluntate est inductum, sed potius naturæ corruptæ origine est contractum; potest tamen de eo aliqua displicentia esse.)

Respondeo dicendum, quod contritio est dolor, ut dictum est (qu. 1, art. 1 et 2), respiciens et quodammodo comminuens voluntatis duritiem : et ideo solum de illis peccatis potest esse, quæ ex duritia nostræ voluntatis in nos proveniunt; et quia peccatum originale nostra voluntate non est inductum, sed ex vitiatæ naturæ origine contractum, ideo de ipso non potest esse contritio, proprie loquendo, sed displicentia tantum vel dolor.

Ad primum ergo dicendum, quòd contritio non est de peccato ratione substantiæ actus tantum, quia ex hoc non habet rationem mali; neque iterum ratione deformitatis tantum, quia deformitas de se non dicit rationem culpæ, sed quandoque importat pœnam; debet autem de peccato esse contritio in quantum importat deformitatem ex actu voluntatis provenientem : et hoc non est in peccato originali, et ideo de eo non est contritio.

Et similiter dicendum ad secundum, quia aversio voluntatis est illa cui debetur contritio.

ARTICLE III.

L'homme doit-il avoir la contrition de tous les péchés qu'il a commis ?

Il paroît que l'homme ne doit pas avoir la contrition de tous les péchés actuels qu'il a commis. 1° Les contraires se guérissent par les contraires. Or certains péchés, comme le découragement et l'envie, sont causés par la tristesse. Donc le remède de ces péchés, ce n'est pas la tristesse qui forme la contrition, mais c'est la joie.

2° Puisque la contrition est un acte de la volonté, elle ne peut avoir pour objet les choses qui ne sont pas soumises à la connoissance. Or certains péchés, par exemple ceux dont on a perdu le souvenir, ne sont pas soumis à la connoissance. Donc on ne peut avoir la contrition de ces péchés-là.

3° La contrition détruit les péchés que commet la volonté. Or l'ignorance, comme le remarque le Philosophe, enlève le volontaire. Donc on ne doit pas avoir la contrition des péchés commis par ignorance.

4° La contrition ne peut avoir pour objet les péchés qu'elle ne détruit pas. Or certains péchés ne sont pas détruits par la contrition, car les fautes légères restent après qu'on a reçu la grace de cette douleur. Donc on ne doit pas avoir la contrition de tous les péchés passés.

Mais la pénitence est le remède de tous les péchés. Or la contrition doit embrasser tous les péchés qu'embrasse la pénitence, puisqu'elle est la première partie de cette vertu. Donc on doit avoir la contrition de tous les péchés passés.

En outre, aucun péché n'est remis sans la justification. Or la justification réclame impérieusement la contrition. Donc on doit avoir la contrition de tous les péchés.

ARTICULUS III.

Utrùm de omni actuali peccato debeamus conteri.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non de omni actuali peccato commisso à nobis, debeamus conteri. Quia contraria contrariis curantur. Sed quædam peccata per tristitiam committuntur, sicut acedia et invidia. Ergo medicina eorum non debet esse tristitia, quæ est contritio, sed gaudium.

2. Præterea, contritio est actus voluntatis, qui non potest esse de eo, quod cognitioni non subjacet. Sed quædam peccata sunt, quæ in cognitione non habemus, sicut oblita. Ergo de eis non potest esse contritio.

3. Præterea, per voluntariam contritionem delentur illa, quæ per voluntatem committuntur. Sed ignorantia voluntarium tollit, ut patet per Philosophum III *Ethic.* Ergo de his quæ per ignorantiam accidunt, non debet esse contritio.

4. Præterea, de illo peccato non debet esse contritio, quod per contritionem non tollitur. Sed quædam peccata non tolluntur per contritionem, sicut venialia, quæ adhuc post contritionis gratiam manent. Ergo non de omnibus peccatis præteritis debet esse contritio.

Sed contra, pœnitentia est medicina contra omnia peccata actualia. Sed pœnitentia non est aliquorum, quorum non sit contritio, quæ est prima pars ejus. Ergo et de omnibus peccatis debet esse contritio.

Præterea, nullum peccatum dimittitur, nisi quis justificetur. Sed ad justificationem requiritur contritio, ut prius dictum est (qu. 1, art. 1). Ergo de quolibet peccato conteri oportet.

(Conclusion. — Puisque tous les péchés viennent de la dureté de la volonté, ils doivent être détruits par la contrition qui pulvérise cette dureté.)

Tous les péchés actuels viennent de ce que la volonté refuse de se soumettre à la loi divine, soit en la violant par transgression ou par omission, soit en agissant en dehors de ses préceptes ; et comme on appelle dur ce qui refuse de céder à la pression des objets extérieurs, tous les péchés actuels impliquent la dureté de la volonté : ils doivent donc être détruits par la contrition qui pulvérise cette dureté.

Je réponds aux arguments : 1° La contrition est opposée au péché, comme on vient de le voir, en ce que le péché procède de l'élection de la volonté refusant de se soumettre à la loi divine, et non en ce qu'il renferme telle ou telle matière sur laquelle tombe l'élection de la volonté. L'élection de la volonté tombe, non-seulement sur l'acte des forces dont la volonté se sert pour atteindre la fin, mais encore sur l'acte propre de la volonté, car la volonté veut vouloir. Ainsi, dans la contrition, l'élection de la volonté tombe sur la douleur ou la tristesse que renferment l'envie et les péchés semblables, soit que cette douleur réside dans le sentiment, soit qu'elle siége dans la volonté. La contrition est donc opposée au péché du dégoût spirituel et d'envie (1).

2° Les choses s'oublient de deux manières : où elles sortent entièrement de la mémoire, si bien qu'on ne peut faire aucune recherche pour les retrouver ; ou bien elles sortent en partie de la mémoire et restent en partie dans ses souvenirs, comme lorsque je me rappelle en général d'avoir entendu dire une chose sans pouvoir préciser en particulier les détails et les circonstances ; alors je cherche dans mon esprit pour me la

(1) Notre saint auteur a dit en son lieu : « On peut s'affliger du bien divin ou du bien humain : dans le premier cas, on a l'abattement spirituel (l'*acedia*) : dans le second, on a l'envie. »

(Conclusio. — Cùm ex omni actuali peccato duritiem quamdam voluntas contrahat, ad illius remissionem contritio ipsum comminuens necessaria est.)

Respondeo dicendum, quòd omnis actualis culpa ex hoc contingit, quòd voluntas nostra legi Dei non cedit, vel etiam transgrediendo vel omittendo, vel præter eam agendo ; et quia « durum est quod habet potentiam ut non facilè patiatur, » ideo in omni actuali peccato duritia quædam est voluntatis; et propter hoc si deleat peccatum curari, oportet quod per contritionem comminuentem remittatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd (sicut ex dictis patet contritio opponitur peccato ex parte illa qua ex electione voluntatis procedit, non sequentis imperium divinæ legis; non autem ex parte ejus, quod est in peccato materiale, et hoc est illud super quod cadit voluntatis electio. Cadit autem voluntatis electio non solum super actus aliarum virium, quibus voluntas ad suum finem utitur; sed etiam super actum proprium ipsius voluntatis, voluntas enim vult se velle aliquid; et sic electio voluntatis cadit super dolorem illum sive tristitiam, quæ invenitur in peccato invidiæ et hujusmodi, sive dolor ille sit in sensu, sive sit in ipsa voluntate. Et ideo illis peccatis contritionis dolor opponitur.

Ad secundum dicendum, quòd oblivio de aliquo potest esse dupliciter : aut ita quod totaliter à memoria exciderit, et tunc non potest aliquis illud inquirere; aut ita quòd partim à memoria exciderit, et partim maneat, sicut cum recolo me aliquid audivisse in generali, sed nescio quid in speciali; et tunc requiro in me-

rappeler. Le péché s'oublie de ces deux façons. D'abord il reste dans la mémoire en général, mais non en particulier (1) : alors on doit chercher dans ses souvenirs pour le retrouver, car l'homme est tenu d'avoir la contrition spéciale de tous les péchés mortels; quand on n'a pu le découvrir dans une diligente recherche, il suffit de le déplorer par la contrition comme on le connoît ; mais il faut regretter et le péché commis et l'oubli qui provient de la négligence (2). Ensuite quand le péché est entièrement sorti de la mémoire, alors l'impossibilité détruit l'obligation du repentir spécial, il suffit d'avoir en général la contrition de tout ce qui offense Dieu. Mais quand l'impossibilité cesse, lorsque le péché revient à la mémoire, on est tenu de le détester en particulier : ainsi l'homme pauvre qui ne peut payer sa dette est excusé, mais il doit satisfaire à ses obligation sitôt qu'il en a la possibilité (3).

3° Quand l'ignorance détruit entièrement la volonté de mal faire, elle

(1) Comme si l'on se souvenoit d'avoir commis l'injustice, sans se rappeler comment on a fait tort, à qui l'on a dérobé, ce qu'on a pris, de quelle valeur est l'objet enlevé.

(2) Le concile de Trente enseigne comment on doit rechercher ses fautes pour les détester; il dit, *sess.* XIV, *can.* 5 : « La contrition s'acquiert par la recherche, l'examen et la détestation de ses fautes; en repassant ses années dans l'amertume de son ame; en considérant la gravité, la multitude et la laideur de ses péchés; en réfléchissant qu'on a perdu le ciel et mérité l'enfer. »

Le même concile dit encore, en parlant de la confessisn, *ibid.*, ch. 5 : « Tout ce que l'Eglise demande des pénitents, c'est qu'après s'être examinés soigneusement en sondant les mytères et tous les replis de leur conscience, ils confessent les péchés par lesquels ils se rappellent d'avoir offensé mortellement le Seigneur leur Dieu; les autres péchés qui ne leur reviennent pas à la mémoire après une diligente recherche, sont censés contenus d'une manière générale dans cette confession. » Or on doit détester ses péchés comme on est tenu de les confesser, puisque la confession n'est autre chose que la manifestation du repentir.

(3) Qu'on doive déplorer spécialement le péché mortel dont on se souvient après l'examen de conscience, tout le monde en convient ; mais quand on se le rappelle après avoir reçu l'absolution sacramentelle, faut-il encore le détester par un acte particulier de contrition? Cette question divise les théologiens.

Les uns disent : Le péché dont il s'agit a été remis, sinon par l'acte général de contrition, du moins par l'absolution du prêtre : il n'est donc plus nécessaire de le laver par de nouvelles larmes de componction.

Les autres répondent : saint Thomas ne distingue pas entre les péchés qu'on se rappelle avant l'absolution sacramentelle et ceux qu'on se rappelle après; il dit purement et simplement, d'une manière absolue : Quand on se rappelle un péché mortel après avoir fait d'inutiles recherches pour s'en souvenir, il faut en faire un acte particulier de contrition. Et la raison de cela, nous la verrons bientôt : c'est que la contrition n'a qu'une puissance limitée

---

moria ad recognoscendum. Et secundum hoc etiam aliquod peccatum potest esse oblitum dupliciter. Aut ita quòd in generali in memoria maneat, sed non in speciali : et tunc debet cogitare homo ad inveniendum peccatum, quia de quolibet peccato mortali tenetur homo specialiter conteri; si autem invenire non possit justa adhibita diligentia, sufficit de eo conteri secundùm quod in notitia tenetur, et debet homo non solum de peccato, sed de oblivione ejus dolere, quæ ex negligentia contingit. Si autem peccatum omnino à memoria exciderit, tunc ex impotentia faciendi excusatur à debito, et sufficit generalis contritio de omni eo in quo Deum offendit; sed quando impotentia tollitur, sicut cum ad memoriam revocatur peccatum, tunc tenetur homo specialiter conteri; sicut etiam pauper qui non potest solvere quod debet excusatur, et tamen tenetur cum primò poterit.

Ad tertium dicendum, quòd si ignorantia omnino voluntatem tolleret malè agendi, ex-

l'excuse de tout péché ; quand elle ne détruit pas entièrement la volonté, elle n'excuse pas totalement, mais en partie, plus ou moins. Il faut donc avoir, dans ce dernier cas, la contrition du péché commis par ignorance.

4° Le péché véniel peut rester après la contrition du péché mortel, mais non après la contrition du péché véniel. Il faut donc avoir la contrition du péche véniel, de la même manière qu'on en doit faire pénitence.

ARTICLE IV.

L'homme doit-il avoir la contrition des péchés futurs ?

Il paroît que l'homme doit avoir la contrition des péchés futurs. 1° La contrition est un acte du libre arbitre. Or le libre arbitre a plus d'empire dans les choses futures que dans les choses passées; car l'élection, qui en est l'acte, s'exerce dans le domaine des futurs contingents, comme le remarque le Philosophe. Donc on doit avoir la contrition des péchés futurs, plus que des péchés passés.

2° Le péché s'aggrave par son effet; d'où saint Jérôme dit que la peine d'Arius n'est pas définitivement fixée, parce que plusieurs peuvent encore tomber par ses erreurs (1); semblablement celui qui a porté un coup mortel est condamné comme homicide, même avant la mort de sa victime. Or le pécheur doit déplorer par la contrition, même avant qu'il arrive, tout le mal que peut entraîner sa prévarication. Donc l'homme doit

contre le péché ; il faut qu'elle les attaque chacun en particulier, si l'on peut ainsi dire, pour les détruire tous.

D'autres soutiennent l'opinion de la prudence, ou plutôt ne soutiennent rien; ils disent : Les deux sentiments qu'on vient d'exposer sont également probables : il faut suivre le dernier dans la pratique, parce qu'il est le plus sûr. Le confesseur exigera donc que le pénitent fasse un nouvel acte de contrition, avant de lui donner une absolution nouvelle. Ainsi raisonne saint Alphonse de Liguori.

(1) Ce n'est pas saint Jérôme, mais saint Basile qui enseigne cette doctrine. Après avoir cité, I *Timoth.*, V, 24 : « Les péchés de quelques hommes sont manifestes avant le jugement, les péchés d'autres ne se découvrent qu'après, » saint Basile dit, *De vera virginitate :*

---

cusaret et non esset peccatum; sed quandoque non totaliter tollit voluntatem, et tunc à toto non excusat, sed à tanto : et ideo de peccato per ignorantiam commisso debet homo conteri.

Ad quartum dicendum, quòd post contritionem de mortali potest remanere veniale, sed non post contritionem de veniali. Et ideo de venialibus etiam debet esse contritio eo modo quo et pœnitentia, sicut suprà dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm de peccatis futuris aliquis debeat conteri.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd etiam de peccatis futuris aliquis debeat conteri. Contritio enim est actus liberi arbitrii. Sed liberum arbitrium magis se extendit ad futura quàm ad præterita, quia electio, quæ est actus liberi arbitrii est de contingentibus futuris, ut dicitur in III *Ethicorum*. Ergo contritio magis est de peccatis futuris, quam de præteritis.

2. Præterea, peccatum aggravatur ex consequens effectu; unde Hieronymus dicit, quòd pœna Arii nondum est determinata, quia adhuc est possibile aliquos per ejus hæresim corruere, quibus corruentibus ejus pœna augetur; et similiter est de illo qui judicatur homicida, si lethaliter percusserit, etiam antequam percussus moriatur. Sed in illo intervallo medio debet peccator conteri de peccato. Ergo non

avoir la contrition de son péché, non-seulement d'après la culpabilité de l'acte passé, mais encore d'après la gravité du mal futur; donc la contrition regarde l'avenir.

Mais la contrition est une partie de la pénitence. Or la pénitence a pour objet les péchés passés. Donc la contrition pareillement, et dès-lors elle ne regarde pas les péchés futurs.

(Conclusion. — Puisque la contrition est l'acte de la pénitence, elle concerne principalement, dans sa nature propre, les péchés passés; elle n'a pour objet les péchés futurs que d'une manière secondaire, comme ayant quelque chose de la prudence, pour les éviter.)

Telle est la loi des moteurs et des mobiles subordonnée, que le moteur inférieur a un mouvement propre, plus un mouvement qui l'emporte sous quelque rapport à la suite du moteur supérieur: ainsi les planètes exécutent le mouvement de l'astre principal, avec le mouvement qui leur est particulier. Or, dans les vertus morales, le premier moteur est la prudence, qui porte le nom de *directrice* à l'égard de ses sœurs (1) : toutes les vertus morales ont donc, outre leur mouvement propre, quelque chose du mouvement de la prudence; et puisque la pénitence est une vertu morale (comme partie de la justice), elle suit donc aussi le mouvement de la prudence, tout en accomplissant l'acte qui lui est propre. Or cet acte s'exerce sur son objet, qui est le péché commis. Donc l'acte propre de la pénitence, c'est-à-dire la contrition, regarde principalement, dans sa na-

« Comme saint Paul a ramassé sur la terre une abondante moisson de bonnes œuvres, et qu'il continue de recueillir dans le ciel celles qu'il a semées dans ses admirables préceptes et qui portent les fruits les plus précieux dans le cours des siècles; ainsi les crimes des méchants se divisent en deux classes : les uns mûrissent et donnent leurs fruits de mort pendant que leurs auteurs sont encore dans ce monde, les autres continuent de produire des ronces et des épines dans la vigne du Seigneur lorsque la main qui les a semées brûle en enfer. Car de même que David éveille encore aujourd'hui la piété dans les cœurs par les sublimes accents de son amour et de sa foi, de même les blasphèmes de Marcion et des autres hérésiarques vont tuant les ames à travers les siècles par leurs erreurs empoisonnées. »

(1) Saint Bernard dit, *Super cantica*, serm. XLIX : « La prudence n'est pas tant une vertu que la conductrice des vertus;... enlevez-la, et la vertu même devient un vice. » On lit aussi ce mot dans Aristote, *Magnorum moral.*, I, 35 : « La prudence est l'architecte qui élève le temple de la vertu. »

---

solum secundùm quod habet quantitatem ex præterito actu, sed etiam secundùm quod habet quantitatem ex futuro; et sic contritio respicit futurum.

Sed contra, contritio est pars pœnitentiæ. Sed pœnitentia semper respicit præterita. Ergo et contritio, et sic non est de peccato futuro.

(Conclusio. — Contritio, cùm sit præcipuus actus pœnitentiæ, cujus proprium objectum est peccatum ante commissum, non nisi præterita peccata propriè respicit; futura verò præcavet, quatenus illi prudentia adjungitur.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus motoribus et mobilibus ordinatis ita est, quòd motor inferior habet motum proprium, et præter hoc sequitur in aliquo motum superioris motoris; sicut patet in motu planetarum, qui præter motus proprios, sequuntur motum primi orbis. In omnibus autem virtutibus moralibus primus motor est ipsa prudentia, quæ dicitur *auriga virtutum* : et ideo quælibet virtus moralis cum motu proprio habet aliquid de motu prudentiæ; et ideo cùm pœnitentia sit quædam virtus moralis (quia est pars justitiæ) cum actu proprio consequitur prudentiæ motum. Proprius autem actus ejus est in objectum proprium, quod est peccatum commissum : et ideo actus ejus proprius et principalis, scilicet con-

ture spéciale, le péché passé; puis il concerne le péché futur d'une manière secondaire, comme ayant par adjonction quelque chose de l'acte de la prudence, mais il ne se rapporte pas à ce péché par son mouvement particulier. Ainsi donc l'homme qui a la contrition déplore le péché passé et se prémunit contre le péché futur; on ne dit pas qu'il a, relativement à ce dernier péché, la contrition, mais la précaution qui est une partie de la prudence adjointe à la contrition (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand on dit que le libre arbitre a les futurs contingents dans le cercle de son action, on parle des actes et non

(1) Notre maître a posé, dans cet article, la loi générale qui gouverne l'univers; qu'on nous permette de sortir un instant du sujet qui nous occupe, pour faire remarquer cette loi.

Nous avons lu cette parole : « Les planètes ont un mouvement propre ; » ainsi la terre a un mouvement de rotation sur elle-même, et un mouvement de circonévolution autour du soleil. Mais ce n'est rien encore; l'ange de l'Ecole ajoute : « Les planètes suivent le mouvement de l'astre principal. » Cet astre principal, le soleil pour notre système planétaire, se meut donc lui-même, car autrement la terre ne pourroit le suivre; non-seulement il tourne sur son axe, comme la planète que nous venons de nommer, mais il décrit un vaste cercle autour d'un astre plus grand : « Il tressaille comme un vaillant, dit l'Ecriture d'après l'hébreu, *Ps.* XVIII, 6, pour courir la route; l'extrémité des cieux est son départ, et son circuit jusqu'à l'extremité. » Aussi les astronomes ont-ils observé, dans ces dernières années, que les étoiles d'une certaine région du ciel grossissent à la vue pendant un temps plus ou moins long, et qu'elles vont ensuite diminuant progressivement, tandis que les étoiles de la région opposée semblent acquérir plus de volume et plus d'éclat : variations seulement apparentes, qui s'expliquent par le mouvement qui nous porte à travers l'espace à la suite de l'astre du jour. Mais l'étoile dont le soleil est un satellite, suit à son tour la loi générale qui régit « les moteurs et les mobiles subordonnés, » comme s'exprime le prince des philosophes; elle bondit dans un vaste orbite autour d'une autre étoile qui la domine par sa grandeur et par sa force attractive. Ainsi de suite à travers les régions du firmament, au-delà de distances prodigieuses; car

« Dans cet espace immense,
Par de là l'infini, l'infini recommence. »

Dans chaque système donc, les corps plus petits tournent autour d'un plus grand; puis les systèmes moins considérables tournent autour d'un plus vaste; puis les systèmes qui l'emportent sur tous les autres par leur étendue, leur perfection, leur beauté, leur splendeur se meuvent autour du Moteur immobile qui, résidant d'une manière spéciale au centre de l'univers, donne à tout l'être, le mouvement et la vie.

Voilà comment on doit comprendre, ce nous semble, le monde d'après saint Thomas. « Le moteur inférieur a un mouvement propre, plus un mouvement qui l'emporte à la suite du moteur supérieur : » Kepler ni Newton ne donnent aucune loi plus profonde. Les astronomes commencent à soupçonner, de nos jours, le mouvement du soleil à travers l'espace ; s'ils avoient médité les simples paroles que l'ange de l'Ecole a écrites comme en se jouant dans une simple question de théologie, ils le connoîtroient depuis six siècles. On dit que Galilée a découvert le premier le mouvement de la terre. Galilée a voulu, pour ainsi dire, faire de ce phénomène physique, en l'appuyant sur l'Ecriture, un dogme de la foi chrétienne : voilà tout ce qu'il a inventé, voilà aussi tout ce qu'a condamné la sainte inquisition romaine. Saint Thomas connoissoit le mouvement de la terre dès le XIIIe siècle; non-seulement il l'insinue

---

tritio, secundum suam speciem respicit tantum peccatum præteritum; sed ex consequenti respicit tantum peccatum futurum, secundùm quod habet aliquid de actu prudentiæ adjunctum, et tamen in illud futurum secundùm rationem propriæ speciei non movetur. Et propter hoc ille qui conteritur, dolet de peccato præterito, et cavet futurum; sed non dicitur esse contritio de peccato futuro; sed magis cautio, quæ est pars prudentiæ, contritioni adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quòd liberum arbitrium dicitur esse de contingentibus futuris, secundùm quod est de actibus, sed non se-

de leurs objets. Car l'homme peut exercer sa pensée sur les choses passées et nécessaires; mais l'acte même de la pensée, tombant sous le libre arbitre, forme un futur contingent, et l'acte de la contrition rentre dès lors dans cette catégorie des choses, comme dépendant de la liberté morale, mais son objet peut être le passé.

2° Quand l'effet subséquent vient aggraver le péché, il préexiste dans l'acte comme dans sa cause : le mal avoit donc toute sa gravité, quand il il a été commis ; l'effet survenant n'ajoute pas à la culpabilité, bien qu'il ajoute à la peine accidentelle; car l'homme prévaricateur aura d'autant plus de raisons de s'affliger en enfer, que ses crimes entraîneront des suites plus funestes, et c'est là ce que veut dire saint Jérôme. Ainsi l'objet nécessaire de la contrition, c'est uniquement le péché passé.

ARTICLE V.

L'homme doit-il avoir la contrition des péchés d'autrui?

Il paroît que l'homme doit avoir la contrition des péchés d'autrui. 1° On ne demande pardon que des péchés dont on a le repentir ou la contrition. Or le roi pénitent demande pardon des péchés des autres; car il dit, *Ps.* XVIII, 14 : « Pardonnez à votre serviteur les péchés d'autrui (1). Donc l'homme doit avoir la contrition des péchés des autres.

dans les paroles que nous étudions, mais il l'enseigne formellement dans les commentaires sur Aristote, *Livres du monde et du ciel.* Cependant l'Eglise n'a pas condamné saint Thomas, que je sache.

(1) La Vulgate dit, *ubi supra :* « Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo. Si mei non fuerint dominati, tunc immaculatus ero, et emundabor a delicto maximo : qui connoît ses fautes? Purifiez-moi de celles qui me sont cachées, et préservez votre serviteur.... *ab alienis.* »

Que signifie ce mot? La plupart des interprètes latins le prennent au neutre; d'où saint Augustin donne cette explication : « Mes péchés me souillent, et ceux des autres m'affligent ; » puis il lit le verset suivant de cette manière : « Si mei non fuerint *dominata,* et non *dominati,* » comme porte la Vulgate; de sorte que nous devons traduire : « Préservez votre serviteur des péchés des autres; s'ils ne me dominent pas, je serai alors sans tache. » Les

---

cundùm quod est de objectis actuum; quia homo potest cogitare ex libero arbitrio de rebus præteritis et necessariis; sed tamen ipse actus cogitationis secundùm quod sub libero arbitrio cadit, contingens futurum est; et sic etiam actus contritionis contingens futurum est, secundùm quod sub libero arbitrio cadit; sed objectum ejus potest esse præteritum.

Ad secundum dicendum, quòd ille effectus consequens, qui peccatum aggravat, jam in actu præcessit velut in causa : et ideo quando commissum est, totam suam quantitatem habuit; et ex effectu consequente non accrescit ei aliquid quoad culpæ rationem, quamvis accrescat quoad pœnam accidentalem, secundùm quod plures habebit rationes dolendi in inferno de pluribus malis ex suo peccato consecutis, et sic loquitur Hieronymus. Unde non oportet, quòd contritio sit nisi de peccatis præteritis.

ARTICULUS V.

Utrùm homo debeat conteri de peccato alieno.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd homo debeat conteri de peccato alieno. Non enim petit aliquis indulgentiam, nisi de peccato, de quo contritus est. Sed de peccatis alienis indulgentia petitur, *in Psal.* XVIII : « Ab alienis parce servo tuo. » Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

2° L'homme doit aimer le prochain comme lui même. Or l'amour que l'homme a pour lui-même fait qu'il s'afflige de ses maux et qu'il désire le bien. Donc il doit désirer les biens de la grace pour le prochain comme pour lui-même, et par conséquent s'affliger de ses péchés comme des siens propres. Or la contrition n'est autre chose que l'affliction du péché. Donc l'homme doit avoir la contrition des péchés d'autrui.

Mais la contrition est un acte de la vertu de pénitence. Or on ne fait pénitence que des péchés qu'on a commis soi-même. Donc on n'a pas la contrition des péchés des autres.

(Conclusion. — Puisque la contrition doit être où étoit auparavant l'endurcissement du péché, on n'a pas rigoureusement parlant la contrition des péchés des autres, bien qu'on puisse s'en affliger.)

Trituré se dit de ce qui étoit dur et entier. Donc la contrition doit être dans celui où étoit auparavant l'endurcissement du péché; donc on n'a pas la contrition des péchés des autres.

Je réponds aux arguments : 1° Le prophète prie le Seigneur de le garder des péchés d'autrui, parce que la fréquentation des pécheurs imprime une certaine tache par le consentement. C'est ce que le psalmiste dit ailleurs, *Ps.* XVII, 27 : « Vous vous pervertirez avec le pervers. »

2° Nous devons nous affliger des péchés des autres, sans doute; mais il ne s'ensuit pas que nous en ayons la contrition, car la contrition n'est pas toute affliction du péché.

commentateurs grecs, au contraire, voient un masculin dans *alienis* et le rendent par *ennemis*, entendant principalement les démons; de là Théodoret traduit : « Protégez-moi contre mes ennemis; s'ils ne me dominent pas, » etc. On comprend que cet interprète lit, comme la Vulgate : « *Dominati*, et non *dominata*. »

M. l'abbé Crélier adopte cette dernière interprétation dans le savant ouvrage qu'il vient de publier sur les psaumes ; voici comment il traduit mot à mot d'après l'Hébreu : « Les erreurs, qui les connoît? De ce qui m'est caché prononce-moi innocent. Aussi des superbes garde ton serviteur; qu'ils ne me dominent pas, alors je serai intègre et resterai innocent de grandes fautes. »

---

2. Præterea, homo ex charitate debet diligere proximum sicut seipsum. Sed propter dilectionem sui, et de malis suis dolet, et bona desiderat. Ergo cùm teneamur proximo desiderare bona gratiæ sicut et nobis, videtur quòd debeamus de peccatis ejus dolere, sicut de nostris. Sed contritio nihil est aliud, quàm dolor de peccatis. Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

Sed contra, contritio est actus pœnitentiæ virtutis. Sed nullus pœnitet nisi de his quæ ipse fecit. Ergo nullus conteritur de peccatis alienis.

(Conclusio. — Cùm contritio in illo esse debeat, in quo peccati duritia antecessit, de alienis peccatis non conterimur, quamvis de illis dolere dicamur.)

Respondeo dicendum, quòd illud idem conteritur quod prius durum et integrum fuit : unde oportet, quòd contritio de peccato sit in eodem in quo peccati duritia præcessit; et sic de alienis peccatis non est contritio.

Ad primum ergo dicendum, quòd ab alienis peccatis sibi parci Propheta precatur, in quantum ex consortio peccatorum aliquis per consensum aliquam immunditiam contrahit; sicut scriptum est *Psal.* XVII : « Cùm perverso perverteris. »

Ad secundum dicendum, quòd de peccatis aliorum dolere debemus, non tamen oportet, quod de eis conteramur; quia non omnis dolor de peccato præterito est contritio, ut ex dictis patet.

ARTICLE VI.

L'homme doit-il avoir la contrition de chacun de ses péchés mortels?

Il paroît que l'homme ne doit pas avoir la contrition de chacun de ses péchés mortels. 1° L'acte de la contrition s'accomplit instantanément dans la justification. Or l'homme ne peut, dans un instant, penser à chacun de ses péchés. Donc il ne doit pas avoir la contrition de tous ses péchés mortels.

2° La contrition doit déplorer le péché comme éloignant de Dieu; car l'attachement aux créatures sans l'éloignement de Dieu n'exige pas la contrition (1). Or tous les péchés mortels éloignent de Dieu. Donc il suffit d'un acte de contrition pour les déplorer tous.

3° Les péchés mortels ont plus de rapport entre eux qu'avec le péché originel. Or un seul et même baptême détruit les péchés actuels et le péché originel. Donc un seul acte de contrition générale détruit tous les péchés mortels.

Mais il y a des remèdes divers pour les diverses maladies : car « ce qui guérit le talon ne guérit pas l'œil, » dit saint Jérôme, *in Marc.*, IX (2). Or la contrition est un remède particulier pour tel ou tel péché mortel. Donc un acte de contrition générale ne suffit pas pour tous les péchés mortels.

De plus, la contrition se révèle par la confession. Or il faut confesser tous les péchés mortels. Donc on doit avoir la contrition de tous en particulier.

(Conclusion. — Si on prend la contrition dans son principe, elle doit embrasser en particulier chacun des péchés mortels dont on se souvient;

(1) Parce qu'on ne pèche pas, quand on s'attache aux créatures sans se détacher de Dieu.

(2) Plusieurs critiques disent que le commentaire *in Marcum* n'est pas de saint Jérôme, bien qu'il porte le nom de ce Père et qu'il se trouve dans ses ouvrages.

ARTICULUS VI.

Utrùm de singulis peccatis mortalibus requiratur contritio.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd non requiratur de singulis peccatis mortalibus contritio. Est enim motus contritionis in justificatione in instanti. Sed in instanti non potest homo singula peccata recogitare. Ergo non oportet quod sit contritio de singulis peccatis.

2. Præterea, contritio debet esse de peccatis, secundùm quòd avertunt à Deo, quia conversio ad creaturam sine aversione à Deo contritionem non requirit. Sed omnia peccata mortalia in aversione conveniunt. Ergo contra omnia sufficit una contritio.

3. Præterea, plus conveniunt peccata mortalia actualia ad invicem quam actuale et originale. Sed unus baptismus delet omnia actualia et originale. Ergo una contritio generis delet omnia peccata mortalia.

Sed contra, diversorum morborum diversæ sunt medicinæ, quia « non sanat oculum quod sanat calcaneum, » ut dicit Hieronymus. Sed contritio est medicina singularis contra unum mortale. Ergo non sufficit una communis de omnibus.

3. Præterea, contritio explicatur per confessionem. Sed oportet singula peccata mortalia confiteri. Ergo et de singulis conteri.

(Conclusio. — Contritio quoad suum principium, de singulis mortalibus, quæ memoriæ

si on l'envisage dans son terme, il suffit d'un acte de contrition générale pour tous les péchés.)

On peut considérer la contrition sous deux points de vue : dans son principe et dans son terme. J'appelle *principe de la contrition* la pensée dans laquelle on considère ses fautes et l'on s'en afflige, sinon dans les larmes de la douleur parfaite, au moins dans l'amertume du regret imparfait ; puis le terme de la contrition, c'est la dernière perfection que lui donne la grace en lui donnant sa forme. Si donc on la prend dans son principe, la contrition doit embrasser en particulier chacun des péchés mortels dont on se souvient ; si on l'envisage dans son terme, il suffit d'un acte de contrition générale pour tous les péchés, car cet acte agit en vertu de toutes les dispositions précédentes (1).

Je réponds aux arguments : 1° La solution de la difficulté est dans ce qu'on vient de lire.

2° Tous les péchés mortels se ressemblent en ce qu'ils éloignent de Dieu ; mais ils diffèrent dans la cause, dans le mode et dans le degré de l'éloignement de Dieu, et cette différence vient des différents attachements aux créatures.

3° Le baptême agit par les mérites de Jésus-Christ, qui avoit une puissance infinie contre le péché, et c'est pour cela qu'un seul baptême suffit pour les remettre tous. Mais dans la contrition, l'acte de l'homme doit se joindre aux mérites du Sauveur ; et comme cet acte n'a pas une puissance infinie, il faut qu'il tombe en particulier sur chaque péché pour les détruire tous. On peut dire aussi que le baptême opère la génération spirituelle, et que la pénitence produit par la contrition et par ses

(1) Puisque la contrition dans son principe « doit embrasser en particulier chacun des péchés mortels, » et qu'elle agit dans son terme « en vertu de toutes les dispositions précédentes, » on doit, dans l'examen de conscience, former un acte de contrition sur toutes les fautes graves, en les déplorant spécialement par les motifs propres à chacune. Cependant il ne faut pas s'arrêter sur les péchés dont la pensée présente des périls, « qui peuvent tuer l'ame, dit saint Alphonse de Liguori, par leur poison subtil et leur puanteur mortelle. »

---

occurrunt, fieri debet, quoad terminum verò, una de omnibus contritio sufficit.)

Respondeo dicendum, quòd contritio potest dupliciter considerari : scilicet quantum ad sui principium et quantum ad terminum. Et dico principium contritionis cogitationem, qua quis cogitat de peccato et dolet, et si non dolore contritionis, saltem dolore attritionis; terminus autem contritionis est, quando dolor ille jam gratia informatur. Quantum ergo ad principium contritionis, oportet quòd sit de singulis peccatis, quæ quis in memoria habet; sed quantum ad terminum, sufficit quòd sit una communis de omnibus; tunc enim ille motus agit in vi omnium dispositionum præcedentium.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis omnia peccata mortalia conveniant in aversione, tamen differunt in causa et modo aversionis; et quantitate elongationis à Deo; et hoc est secundum diversitatem conversionis.

Ad tertium dicendum, quòd baptismus agit in virtute meriti Christi, qui habuit infinitam virtutem ad delendum omnia peccata, et propterea unus sufficit contra omnia peccata : sed in contritione cum merito Christi requiritur actus noster; et ideo oportet quòd singulis peccatis respondeat sigillatim, cùm non habeat infinitam virtutem ad contritionem. Vel dicendum quod baptismus est spiritualis generatio; sed pœnitentia quantum ad contritionem et alias sui partes, est spiritualis quædam sanatio

autres parties la guérison de l'ame à l'aide d'un changement ou altération. Or quand la génération corporelle s'accomplit dans un sujet soumis à la corruption, elle détruit par un seul acte tous les accidents que la chose corrompue opposoit comme contraires à la chose engendrée ; mais le changement ou altération ne détruit qu'un accident contraire au mode nouveau, l'accident qui sert de terme au changement. Sur ce modèle, un seul baptême détruit, par la production de la vie nouvelle, tous les péchés; mais la pénitence ne peut les détruire tous, qu'en les attaquant chacun en particulier. C'est pour cela qu'il faut déplorer et confesser chacun des péchés mortels.

QUESTION III.

De l'étendue de la contrition.

Après avoir traité de la nature et de l'objet de la contrition, nous devons parler de son étendue.

On demande trois choses ici : 1° La contrition est-elle la plus grande douleur que l'homme puisse concevoir? 2° Peut-elle renfermer une trop grande douleur? 3° Doit-elle avoir plus de douleur d'un péché que d'un autre?

ARTICLE I.

La contrition est-elle la plus grande douleur que l'homme puisse concevoir?

Il paroît que la contrition n'est pas la plus grande douleur que l'homme puisse concevoir. 1° La douleur est le sentiment de la lésion (1). Or il y

(1) Saint Augustin dit dans le même sens, *De libero arbitrio*, III, 25 : « Qu'est-ce que la

---

per modum cujusdam alterationis. Patet autem in generatione corporali alicujus, quæ est cum corruptione, quod una generatione removentur omnia accidentia contraria rei generatæ, quæ erant accidentia rei corruptæ; sed in alteratione removetur tantum unum accidens accidenti contrarium, ad quod terminatur alteratio. Et similiter unus baptismus simul delet omnia peccata, novam vitam inducendo; sed pœnitentia non delet omnia peccata, nisi ad singula feratur. Et ideo oportet de singulis conteri et confiteri

---

QUÆSTIO III.

De quantitate contritionis, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de quantitate contritionis.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm contritio sit major dolor qui esse possit in natura. 2° Utrùm possit esse nimis magnus contritionis dolor. 3° Utrùm debeat esse major dolor de uno peccato, quàm de alio.

ARTICULUS I.

Utrùm contritio sit major dolor qui possit esse in natura.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd contritio non sit major dolor, qui esse possit in natura. Dolor enim est sensus læsionis. Sed

a des lésions, par exemple celles des blessures, qu'on sent plus vivement que le coup du péché. Donc la contrition n'est pas la plus grande douleur que l'homme puisse éprouver.

2° On juge de la cause par l'effet. Or, d'une part, les larmes sont l'effet de la douleur; d'une autre part, il arrive que l'homme contrit ne verse pas de larmes sur ses péchés, tandis qu'il pleure la mort d'un ami, la perte de sa fortune et d'autres choses pareilles. Donc la contrition n'est pas la plus grande douleur.

3° Plus une chose tient par immixtion de son contraire, moins elle est intense. Or la douleur de la contrition tient beaucoup de la joie; car l'homme pénitent se réjouit de sa délivrance future, de l'espoir du pardon et d'autres choses encore. Donc sa douleur est très-petite.

4° La douleur de la contrition est une sorte de déplaisir. Or il y a beaucoup de choses qui déplaisent plus à l'homme contrit que le péché : il aimeroit mieux pécher de nouveau que de supporter les peines de l'enfer, voire même toutes les peines de ce monde; car, autrement, un petit nombre auroient la contrition. Donc la contrition n'est pas la plus grande douleur.

Mais saint Augustin dit : « Toute douleur repose sur l'amour (1). » Or l'amour qui sert de fondement à la douleur de la contrition, l'amour de la charité est le plus grand qui puisse brûler dans le cœur de l'homme. Donc la douleur de la contrition est aussi la plus grande que l'homme puisse éprouver.

En outre, la douleur a le mal pour objet : donc on doit avoir la plus grande douleur du plus grand mal. Or la faute est un plus grand mal

douleur, sinon le sentiment de la division? » La division des parties du corps ne peut s'accomplir sans lésion.

Le même Père dit des larmes, dont va nous parler saint Thomas, *Homil.* L : « Comme la douleur est la compagne de la pénitence, ainsi les larmes en sont les témoins. »

(1) Cette citation résume, mais ne reproduit pas les paroles de saint Augustin; ces paroles les voici, *De Civit. Dei*, III, 21 : « Où peut être l'amour, là peut être la douleur; car lorsque

---

aliquæ læsiones magis sentiuntur quam læsio peccati, sicut læsio vulneris. Ergo contritio non est maximus dolor.

2. Præterea, ex effectu sumimus judicium de causa. Sed effectus doloris sunt lacrymæ. Cùm ergo aliquando contritus non emittat lacrymas corporales pro peccatis, quas tamen emitti de morte amici vel de percussione, vel aliquo hujusmodi, videtur quòd contritio non sit dolor maximus.

3. Præterea, quanto aliquid plus habet de admixtione contrarii, tanto est minus intensum. Sed contritionis dolor habet multum de gaudio admixtum, quia contritus gaudet de liberatione, de spe veniæ et de multis hujusmodi. Ergo dolor ejus est minimus.

4. Præterea, dolor contritionis displicentia quædam est. Sed multa sunt quæ magis displicent contrito quàm peccata sua præterita; non enim vellet pœnam inferni sustinere potius quàm peccare; nec iterum sustinuisse omnes pœnas temporales, aut etiam sustinere; alias pauci invenirentur contriti : ergo dolor contritionis non est maximus.

Sed contra, secundum Augustinum, « omnis dolor in amore fundatur. » Sed amor charitatis, in quo fundatur dolor contritionis, est maximus. Ergo et dolor contritionis est maximus.

Præterea, dolor est de malo. Ergo de magis malo debet esse major dolor. Sed culpa est magis malum, quàm pœna. Ergo dolor de

que la peine. Donc la douleur de la faute, c'est-à-dire la contrition dépasse toute autre douleur.

(Conclusion. — La douleur de la contrition résidant dans la volonté est la plus grande de toutes les douleurs, parce qu'elle a pour objet le péché qui détourne de la fin dernière; mais la douleur de la contrition siégeant dans la partie sensitive n'est pas la plus grande qui puisse être dans cette portion de notre être, parce que les sens sont mus plus vivement par leurs objets propres que par la raison.)

Comme nous l'avons déjà dit, la contrition renferme deux douleurs : l'une dans la volonté, l'autre dans la partie sensitive. La première, formant essentiellement la contrition, n'est autre chose que le déplaisir du péché passé, et cette douleur est la plus grande de toutes les douleurs. En effet, autant plaît une chose, autant déplaît son contraire. Or la fin dernière plaît plus que toute autre chose, parce qu'on désire tout pour cette fin : donc le péché, détournant de la fin dernière, déplaît souverainement, au-dessus de toutes choses. L'autre douleur, siégeant dans la partie sensitive, dérive de la première, soit en vertu des lois naturelles selon lesquelles les forces inférieures suivent le mouvement des forces supérieures, soit par l'élection de la volonté qui excite cette douleur pour concevoir plus vivement le repentir du péché. Or, ni dans l'un ni dans l'autre cas, cette douleur n'est de nécessité la plus grande que l'homme puisse éprouver. Car les forces inférieures sont mues plus vivement par leurs objets propres que par les effluves des forces supérieures; aussi plus l'opération des forces supérieures se rapproche de ces objets, plus les forces inférieures suivent leur mouvement : voilà pourquoi la douleur qui résulte d'une lésion physique dans la partie sensitive est plus grande que celle qui rejaillit de la raison; et semblablement la douleur qui découle

l'amour est trompé, soit parce qu'il n'obtient pas ce qu'il désire, soit parce qu'il le perd après l'avoir obtenu, il se change en douleur. »

---

culpa, qui est contritio, excedit omnem alium dolorem.

(Conclusio. — Dolor ille qui propriè et essentialiter contritio dicitur, in voluntate consistens, cum de ipsis peccatis sit, quæ tanquam ultimo fini contraria super omnia displicent, rectè dolorum omnium maximus dicitur, non autem is, quem ipsa ratio de peccatis in sensitiva parte facit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, in contritione est duplex dolor. Unus est in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, et nihil aliud est quàm displicentia præteriti peccati : et talis dolor in contritione excedit omnes alios dolores; quia quantum aliquid placet, tantum contrarium ejus displicet; finis autem ultimus super omnia placet, cum omnia propter ipsum desiderentur : et ideo peccatum quòd à fine ultimo avertit, super omnia displicere debet. Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore, vel ex necessitate naturæ, secundùm quod vires inferiores sequuntur motum superiorum; vel ex electione, secundùm quod homo pœnitens in seipso hoc dolorem excitat ut de peccatis doleat. Et neutro modo oportet, quòd sit maximus dolor, quia vires inferiores moventur vehementius ab objectis propriis, quàm ex redundantia superiorum virium : et ideo quanto operatio superiorum virium est propinquior objectis inferiorum, tanto magis sequuntur eorum motum; et ideo major dolor est in sensitiva parte ex læsione sensibili, quàm sit ille qui in ipsa redundat ex ratione; et simili-

de la raison méditant les choses corporelles dépasse celle qui dérive de la même raison considérant les choses spirituelles. Ainsi donc, la douleur que la raison produit par le déplaisir du péché dans la partie sensitive, n'est pas plus grande que les autres douleurs qui peuvent exister dans cette portion de notre être, soit parce que le sentiment inférieur n'obéit pas si fidèlement, qu'il éprouve toujours une passion telle et si grande que le commande l'affection supérieure; soit aussi parce que la raison, dans les actes de vertu, soumet les passions à une mesure que la douleur (privée de la direction de la vertu) ne regarde pas toujours, mais qu'elle dépasse quelquefois.

Je réponds aux arguments : 1° Comme la douleur sensible vient du sentiment de la lésion, ainsi la douleur intérieure provient de la connoissance d'une chose nuisible. Bien donc que les sens extérieurs ne perçoivent pas la lésion du péché, cependant le sens intérieur de la raison la perçoit comme la plus grande de toutes.

2° Les modifications corporelles sont produites immédiatement par les passions de la partie sensitive, et médiatement par les affections de la partie supérieure : voilà pourquoi la douleur et le mal sensibles font couler plutôt les larmes, que la douleur spirituelle de la raison.

3° La joie que le pénitent trouve dans sa douleur ne diminue pas le déplaisir qui l'affecte, parce qu'elle n'y est pas contraire; mais elle l'augmente bien plutôt, parce que « la délectation favorise l'opération, » selon le Philosophe; et voilà pourquoi l'homme fait d'autant plus de progrès dans la science, qu'il éprouve plus de bonheur dans l'étude. Ainsi, plus l'ame pénitente se réjouit de son déplaisir, plus ce déplaisir prend de force et de véhémence; mais il peut bien être que cette joie tempère la douleur qui déborde de la raison dans la partie sensitive (1).

(1) Saint Augustin dit, *Confess.*, II, 5 : « Vous êtes dans le cœur de ceux qui confessent,

---

ter major, qui redundat ex ratione de corporalibus deliberante, quàm qui redundat ex ratione considerante spiritualia. Unde dolor in sensitiva parte ex displicentia rationis proveniens de peccato non est major dolor aliis doloribus, qui in ipsa sunt, tum quia non obedit affectus inferior superiori ad nutum, ut tanta et talis passio sequatur in inferiori appetitu, qualem ordinat superior; tum etiam quia passiones à ratione assumuntur in actibus virtutum secundùm mensuram quamdam, quam quandoque dolor (qui est sine virtute), non servat, sed excedit.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dolor sensibilis de sensu læsionis, ita dolor interior est de cognitione alicujus nocivi. Et ideo quamvis læsio peccati secundum exteriorem sensum non percipiatur, tamen percipitur esse maxima secundùm sensum interiorem rationis.

Ad secundum dicendum, quod corporales immutationes immediatè consequuntur ad passiones sensitivæ partis, et eis mediantibus ad effectiones appetitivæ superioris : et inde est quòd ex dolore sensibili vel etiam sensibili nocivo citius defluunt lacrymæ corporales, quàm de dolore spirituali contritionis.

Ad tertium dicendum, quòd gaudium illud quod pœnitens de dolore habet, non minuit displicentiam, quia ei non contrariatur, sed auget secundùm quod « omnis operatio augetur per propriam delectationem; » ut dicitur in X *Ethic.*, sicut qui delectatur in addiscendo aliquam scientiam melius addiscit. Et similiter qui gaudet de displicentia, vehementiorem displicentiam habet; sed bene potest esse quod illud gaudium temperet dolorem ex ratione in partem sensitivam resultantem.

4° L'étendue du déplaisir doit correspondre à la malice de la faute, puis la malice de la faute se mesure sur la dignité de celui contre qui elle est commise et sur le mal fait à celui qui la commet. Et comme l'homme doit plus aimer Dieu que lui-même, il doit plus haïr la faute comme offense de Dieu que comme mal fait à lui-même. La faute nuit à l'homme surtout en le séparant de Dieu ; et cette séparation, qui est une peine, doit plus lui déplaire que la faute considérée comme cause de ce mal, parce que la chose haïe pour un autre n'est pas autant haïe que la dernière; mais la séparation du souverain bien doit moins lui déplaire que la faute envisagée comme offense de Dieu. Les peines de la malice, suivant un certain ordre, s'apprécient d'après la grandeur du mal qu'elles causent ; et comme le plus grand mal est celui qui enlève le plus grand bien, la plus grande des peines est la séparation de Dieu (1). La malice renferme en outre une gravité accidentelle qu'il faut considérer, dans le déplaisir, sous le rapport du présent et du passé. Car la chose passée n'est plus, dès lors elle renferme moins de malice et moins de bonté : voilà pourquoi l'homme a plus d'aversion pour le mal présent ou futur que pour le mal passé ; voilà aussi pourquoi l'on ne trouve point dans l'ame de passion qui corresponde directement au mal passé, comme la douleur correspond au mal présent et la crainte au mal futur. En con-

ô mon Dieu, leurs fautes en votre présence, et qui répandent entre vos bras paternels des larmes amères sur leurs égarements; et vous essuyez doucement leurs larmes, afin qu'ils en versent de plus abondantes, et que la consolation redouble leurs soupirs et leurs sanglots. »

(1) Commentant, *Matth.*, VII, 19 : « Tout arbre qui ne porte pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu, » saint Chrysostôme dit : « Ces paroles pourroient faire penser qu'il n'y a qu'une peine en enfer, celle du feu ; mais si l'on y regarde de près, on verra qu'il y en a deux. En effet les malheureux qui brûlent dans les flammes éternelles ont perdu le royaume des cieux; or le regret de cette perte immense, irréparable est un châtiment beaucoup plus grand que le supplice du feu. » Saint Augustin dit aussi que le bannissement de la cité de Dieu, la perte du royaume de Dieu, la séparation de Dieu, cause une douleur si vive, que tous les tourments de ce monde ne peuvent en donner une idée. »

Ad quartum dicendum, quòd quantitas displicentiæ de aliqua re debet esse secundùm quantitatem malitiæ ipsius; malitia autem in culpa mortali mensuratur ex eo in quem peccatur, in quantum est ei indigna, et ex eo qui peccat, in quantum est ei nociva. Et quia homo debet magis Deum quàm seipsum diligere, ideo plus debet odire culpam in quantum est offensa Dei, quàm in quantum est nociva sibi. Est autem nociva sibi principaliter, in quantum separat ipsum à Deo; et ex hac parte, ipsa separatio à Deo, quæ pœna quædam est, magis debet displicere, quam ipsa culpa in quantum hoc nocumentum inducit, quia quod propter alterum oditur minus oditur; sed minus quam culpa, in quantum est offensa in Deum. Inter omnes autem pœnas malitiæ attenditur quidam ordo secundùm quantitatem nocumenti; et ideo cum hoc sit maximum nocumentum quo maximum bonum privatur (1), erit inter pœnas maxima *separatio à Deo*. Est etiam alia quantitas malitiæ accidentialis, quam oportet in displicentia attendere secundùm rationem præsentis et præteriti; quia quod præteritum est, jam non est, unde habet minus de ratione malitiæ et bonitatis; et inde est quod plus refugit homo sustinere aliquid mali in præsenti vel in futuro, quàm horreat de præterito; unde nec aliqua passio animæ directè respondet præterito, sicut dolor respondet præsenti malo, et

(1) Seu quo maximum bonum possidenti aufertur, vel amittitur à possidente; hoc enim sensu phrasim illam usurpat passim S. Thomas, cùm alioqui bonum non privetur, sed sit potiùs illud quo privamur.

séquence, de deux maux passés, celui-là inspire le plus d'horreur, qui projette le plus grand effet dans le présent ou qui le fait craindre dans l'avenir, bien que cet effet ait été le plus petit dans le passé. D'ailleurs on ne sent pas toujours l'effet de la faute passée aussi vivement que l'effet de la peine également passée, soit parce que la faute se guérit plus parfaitement que certaines peines, soit parce que le mal temporel frappe plus que le mal spirituel. D'où il arrive que l'homme, bien disposé d'ailleurs, éprouve plus d'horreur pour la peine passée que pour la faute aussi passée, bien qu'il soit prêt à souffrir la même peine plutôt que de retomber dans la même faute. Il faut aussi considérer que certaines peines renferment nécessairement l'offense de Dieu, comme la séparation de cet Etre infini, que d'autres peines ajoutent à l'offense la perpétuité, comme le supplice de l'enfer. Or la peine qui implique l'offense doit être haïe comme la faute, puis la peine qui ajoute à l'offense la perpétuité doit être plus détestée que la faute; mais si l'on en séparoit l'idée d'offense pour n'y plus voir que la peine même, elle renfermeroit moins de malice que la faute prise comme offense de Dieu, et dès lors on devroit moins la détester. Telles sont les dispositions que doit avoir l'ame pénitente; mais il faut s'abstenir de l'interroger à ce sujet, car l'homme ne mesure pas ses affections facilement; il croit quelquefois moins détester les choses qu'il déteste plus, parce que ces choses se rapprochent davantage du mal sensible, dont nous avons une plus grande connoissance (1).

(1) Si l'on ne vouloit pas approfondir les admirables considérations de saint Thomas, qu'on se rappelle au moins la conclusion. Tous les maîtres habiles dans la conduite des ames défendent d'adresser au pénitent des questions comme celles-ci : Détestez-vous plus vos péchés que la misère, le déshonneur, la mort? Aimeriez-vous mieux perdre vos biens, votre honneur, vos enfants, que de commettre de nouveau l'injustice, la calomnie, la fornication? Préféreriez-vous tomber en enfer plutôt que d'offenser Dieu, votre Créateur, le souverain bien? « Il est dangereux, dit saint Alphonse de Liguori, de comparer le péché aux autres maux. » La contrition doit être, comme s'expriment les théologiens, souveraine appréciativement, mais

---

timor futuro. Et propter hoc de duobus malis præteritis, illud magis abhorret animus cujus major effectus in præsenti remanet, vel in futurum timetur, etiamsi in præterito minus fuerit. Et quia effectus præcedentis culpæ non ita percipitur quandoque, sicut effectus præteritæ pœnæ, tum quia culpa perfectius sanatur quàm quædam pœna, tum quia defectus corporalis magis est manifestus quàm spiritualis : ideo homo etiam bene dispositus quandoque magis in se percipit horrorem præcedentis pœnæ quàm præcedentis culpæ, quamvis magis esset paratus pati eamdem pœnam quàm committere eamdem culpam. Est etiam considerandum in comparatione culpæ et pœnæ, quòd quædam pœnæ habent inseparabiliter conjunctam Dei offensam, sicut separatio à Deo; quædam etiam addunt perpetuitatem, sicut pœna inferni : ergo pœna illa quæ offensam annexam habet, eodem modo cavenda est, sicut et culpa; sed illa quæ perpetuitatem addit, est magis quàm culpa simpliciter fugienda. Si tamen ab eis separetur ratio offensæ, et consideretur tantum ratio pœnæ, minus habent de malitia quàm culpa, in quantum est offensa Dei, et propter hoc minus debent displicere. Sciendum est etiam quod quamvis talis debeat esse contriti dispositio, non tamen de eo tentandus est, quia affectus suos homo non de facili mensurare potest; et quandoque illud quod minus displicet videtur magis displicere, quia est propinquius nocumento sensibili, quod magis est nobis notum.

ARTICLE II.

La douleur de la contrition peut-elle être trop grande?

Il paroît que la douleur de la contrition ne peut être trop grande. 1° Aucune douleur n'est plus immodérée que celle qui détruit son propre sujet. Or quand la douleur de la contrition cause la mort ou les infirmités corporelles, elle est encore digne de louange ; car saint Anselme dit, *Méditat.*, vers. finem : « Puissent les entrailles de mon ame s'engraisser de telle sorte que la moelle de mes os se dessèche ; » et saint Augustin déclare, *De contrit. cord.*, X, qu'il mérite de perdre la vue en pleurant ses péchés. Donc la douleur de la contrition ne peut être trop grande.

2° La douleur de la contrition vient de l'amour de la charité. Or l'amour de la charité ne peut être trop grand. Donc la douleur de la contrition ne peut l'être non plus.

Mais toutes les vertus morales sont viciées par l'excès et par le défaut. Or la contrition est l'acte d'une vertu morale, de la pénitence, qui forme une partie de la justice. Donc la douleur du péché ne peut tomber dans l'excès.

(Conclusion. — Considérée comme douleur de la raison, la contrition ne peut être trop grande, pas plus que la charité ; mais quand on l'envisage comme douleur sensible, la contrition peut être excessive, ainsi que l'affliction corporelle.)

La contrition prise pour la douleur de la raison, c'est-à-dire le déplaisir qui déplore le péché comme offense de Dieu, ne peut être trop grande, pas plus que l'amour de la charité, qui accroît ce déplaisir par son accroisse-

non intensivement : c'est-à-dire il faut regarder dans la raison le péché comme le plus grand des maux ; mais il n'est pas nécessaire d'en éprouver dans le sentiment une douleur plus vive, plus sensible.

ARTICULUS II.

Utrùm possit esse nimis magnus contritionis dolor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non possit esse nimis magnus contritionis dolor. Nullus enim dolor potest esse immoderatior, quàm ille qui proprium subjectum destruit. Sed dolor contritionis, si est tantus quod mortem vel corruptionem corporis inducat, est laudabilis, dicit enim Anselmus, *in meditationibus*, versus finem : « Utinam sic impinguentur viscera animæ meæ, ut medullæ corporis mei exsiccentur. » Et Augustinus dicit se esse dignum oculos cæcare plorando. Ergo dolor contritionis non potest esse nimius.

2. Præterea, dolor contritionis ex amore charitatis procedit. Sed amor charitatis non potest esse nimius. Ergo nec dolor contritionis.

Sed contra, omnis virtus moralis corrumpitur per superabundantiam et defectum. Sed contritio est actus virtutis moralis, scilicet pœnitentiæ, cùm sit pars justitiæ. Ergo potest esse superfluus dolor de peccatis.

(Conclusio. — Cùm peccatum in quantum est offensa Dei, supra modum displicere non possit, contritionis dolor, ut est in ratione, nimius nequaquam est; quantum autem ad dolorem sensibilem quem facit, excessus aliquis culpabilis esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd contritio ex parte doloris qui est in ratione, scilicet displicentiæ quo peccatum displicet in quantum est offensa Dei, non potest esse nimia, sicut nec amor charitatis, quo intenso talis displicentia inten-

ment même, ne peut aller trop loin. Mais quand on prend la contrition pour la douleur sensible, elle peut être excessive, de même que l'affliction extérieure du corps peut l'être. Dans toutes les choses de ce genre, il faut prendre pour mesure la conservation du corps, de la santé, de forces suffisantes pour remplir ses devoirs; c'est ce que dit l'apôtre saint Paul, *Rom.*, XII, 1 : Rendez à Dieu « un culte raisonnable (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Quand saint Anselme désiroit que la graisse de la dévotion desséchât la moelle de ses os, il ne vouloit pas que l'ardeur du divin amour consumât dans lui les humeurs corporelles, mais qu'il éteignît les feux de la concupiscence. Et si saint Augustin déclaroit qu'il méritoit de perdre l'usage des yeux pour ses péchés, c'est que tout pécheur mérite la mort temporelle avec la mort éternelle; mais il ne désiroit pas de perdre l'usage des yeux.

2° L'objection excipe de la douleur qui a son siége dans la raison.

3° Il s'agit, dans l'objection, de la douleur qui réside dans la partie sensitive.

ARTICLE III.

L'homme doit-il avoir plus de douleur d'un péché que d'un autre?

Il paroît que l'homme ne doit pas avoir plus de douleur d'un péché que d'un autre. 1° Saint Jérôme, *Epist.* XXVII, loue Pauline de ce que « elle gémissoit sur les fautes les plus légères comme sur les plus grands péchés. » Donc on ne doit pas avoir plus de contrition d'un péché que d'un autre.

2° Le mouvement de la contrition est instantané. Or un mouvement subit ne peut être plus petit et plus grand tout à la fois. Donc on ne doit pas répandre plus de larmes sur un péché que sur un autre.

(1) Puisque la contrition est un acte de vertu, elle doit garder un juste milieu.

---

ditur, potest esse nimius. Sed quantum ad dolorem sensibilem, potest esse nimia, sicut etiam exterior corporis afflictio potest esse nimia. In his autem omnibus debet accipi pro mensura conservatio subjecti, et bonæ habitudinis sufficientis ad ea quæ agenda incumbunt. Et propter hoc dicitur *Rom.*, XII : « Rationabile obsequium vestrum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Anselmus desiderat ex pinguedine devotionis medullas corporales exsiccari, non quantum ad humorem naturalem, sed quantum ad desideria et concupiscentias corporales. Augustinus autem quamvis dignum se cognosceret amissione exteriorum oculorum propter peccatum, quia quilibet peccator non solum æterna, sed etiam temporali morte dignus est, non tamen volebat sibi oculos cæcare.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de dolore qui est in ratione.

Tertia autem procedit de dolore sensitiva partis.

ARTICULUS III.

Utrùm debeat esse major dolor de uno peccato quàm de alio.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non debet esse major dolor de uno peccato, quàm de alio. Hieronymus enim collaudat Paulam de hoc quòd « minima peccata sicut magna plangebat. » Ergo non est magis dolendum de uno quam de alio.

2. Præterea, motus contritionis est subitus. Sed non potest esse unus motus subitus intensior simul et remissior. Ergo contritio non debet esse mojor de uno peccato, quàm de alio.

3° La contrition déplore le péché principalement parce qu'il sépare de Dieu. Or tous les péchés mortels séparent de Dieu, car ils détruisent tous la grace qui unit l'ame à Dieu. Donc la contrition doit avoir une égale amertume pour tous les péchés.

Mais il est écrit, *Deuter.*, XXV, 2 : « Le châtiment sera proportionné au péché. » Or la contrition implique le châtiment du péché, puisqu'elle renferme le propos de satisfaire à la justice divine. Donc on doit avoir plus de contrition d'un péché que d'un autre.

En outre, l'homme doit avoir la contrition de ce qu'il devoit éviter. Or l'homme devroit éviter un péché plus qu'un autre; c'est-à-dire, il devroit éviter le plus grave, s'il se trouvoit dans la nécessité de choisir entre deux péchés d'inégale gravité. Donc l'homme doit avoir plus de contrition d'un péché que d'un autre.

(CONCLUSION. — Puisque la raison de la douleur, c'est-à-dire l'offense de Dieu est plus grande dans le péché plus grave, on doit avoir plus de contrition de ce péché-là que d'un autre.)

On peut considérer la contrition sous deux points de vue, suivant qu'elle embrasse chaque péché en particulier ou tous les péchés en général. Sous le premier rapport, la douleur de l'affection supérieure, siégeant dans la raison, doit être plus grande à l'égard du péché plus grave; car la raison de la douleur, c'est-à-dire l'offense de Dieu est plus grande dans ce péché-là que dans un autre, puisque Dieu est plus offensé par un acte plus désordonné. De même la douleur de la partie sensitive, quand on l'envisage comme peine acceptée librement pour l'offense, doit avoir plus d'intensité à l'égard du péché plus grave, puisque la faute plus grande mérite une peine plus sévère. Mais quand l'on considère la douleur sensible comme affection produite par l'appétit supérieur dans l'appétit inférieur, elle est plus ou moins grande, non plus d'après la gravité

---

3. Præterea, de peccato præcipuè est contritio, secundùm quod à Deo avertit. Sed in aversione omnia peccata mortalia conveniunt, quia omnia tollunt gratiam, qua anima Deo conjungitur. Ergo de omnibus peccatis mortalibus æqualis debet esse contritio.

Sed contra, *Deuter.*, XXV, dicitur : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus. » Sed in contritione, peccatis plagæ commensurantur, quia contritio habet propositum satisfaciendi annexum. Ergo contritio magis debet esse de uno peccato, quàm de alio.

4. Præterea, de hoc debet homo conteri, quod debuit vitare. Sed homo deberet magis vitare unum peccatum quam aliud, quia gravius est, si necessitas alterum faciendi incumberet. Ergo et similiter debet de uno (scilicet graviori) magis, quam de alio dolere.

(CONCLUSIO. — Cùm Deus peccato majori magis offendatur quàm minori; majorem de majori, quam de minori peccato, contritionem habendam esse, perspicuum est.)

Respondeo dicendum, quòd de contritione dupliciter possumus loqui. Uno modo secundum quod sigillatim singulis peccatis respondet : et sic quantum ad dolorem superioris affectus, requiritur, quòd de majori peccato quis doleat magis; quia ratio doloris est major in uno quàm in alio, scilicet offensa Dei; ex magis enim in inordinato actu Deus magis offenditur. Similiter etiam cum majori culpæ major pœna debeatur; etiam dolor sensitiva partis, secundùm quod pro peccato ex electione assumitur quasi pœna peccati, debet esse major de majori peccato; secundùm autem quod ex impressione superioris appetitus nascitur in inferiori, attenditur quantitas doloris secundùm dispositionem partis inferioris ad reci-

du péché, mais selon les dispositions qu'a la partie inférieure pour recevoir l'impression de la partie supérieure. Ensuite on peut envisager la contrition comme embrassant tous les péchés en général, ainsi qu'il arrive dans la justification : sous ce rapport, ou elle procède de la considération de chaque péché en particulier et dès lors, tout en ne formant qu'un seul acte, elle garde virtuellement la distinction des péchés ; ou bien elle implique la résolution de penser à chacun, et dès lors elle renferme habituellement plus d'amertume pour l'un que pour l'autre.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jérôme, louant Pauline, ne dit pas qu'elle avoit une égale douleur de toutes ses fautes ; mais qu'elle avoit des plus petits péchés autant de douleur que d'autres en auroient eu des plus grands crimes, ce qui ne l'eût pas empêchée de les déplorer davantage s'ils avoient été plus graves.

2° Si le mouvement instantané de la contrition ne renferme pas actuellement dans la pensée la distinction des péchés divers, cependant il la renferme, comme nous l'avons dit, virtuellement ; il la renferme encore d'une autre manière, en ce que tous les péchés se trouvent dans une chose qui tombe sous cet acte général de contrition, dans l'offense de Dieu. Qui aime un tout, aime ses parties potentiellement, sinon actuellement : il les aime suivant leur rapport avec le tout, les unes plus, les autres moins ; de même celui qui aime une congrégation aime virtuellement ses membres, et plus les uns que les autres, suivant qu'ils concourent au bien général de tout le corps. Ainsi quand on déteste les choses qui offensent Dieu, on les déteste d'une manière implicite diversement, selon qu'elles offensent plus ou moins Dieu.

3° Bien que tous les péchés mortels détournent de Dieu et détruisent la grace (1), ils produisent cependant cet effet plus les uns que les autres,

(1) Le péché mortel sépare de Dieu, ou en éloigne davantage ; il détruit la grace quand il la

---

piendam impressionem à superiori, et non secundùm quantitatem peccati. Alio modo potest accipi contritio, secundùm quòd est simul de omnibus peccatis, sicut in actu justificationis : et hæc quidem contritio, vel ex singulorum consideratione peccatorum procedit ; et sic quamvis sit actus unus, tamen distinctio peccatorum virtute manet in ipso ; vel ad minus habet propositum de singulis cogitandi annexum ; et sic etiam habitualiter est magis de uno quàm de alio.

Ad primum ergo dicendum, quòd Paula non laudatur de hoc quod de omnibus peccatis doleret æqualiter ; sed quia de parvis peccatis tantum dolebat, ac si essent magna per comparationem ad alios qui de peccatis dolent ; sed ipsa multo amplius de majoribus doluisset.

Ad secundum dicendum, quod in illo contritionis motu subitaneo, quamvis actualiter distinctio intentionis respondens diversis peccatis inveniri non possit, tamen invenitur ibi eo modo sicut dictum est ; et etiam alio modo, secundùm quòd singula peccata ordinem habent ad illud, de quo in illa contritione generali contrito dolendum occurrit, scilicet offensam Dei. Qui enim aliquod totum diligit, potentia etiam diligit partes ejus, quamvis non actu ; et hoc modo, secundùm quòd habent ordinem ad totum quasdam plus, quasdam minus diligit ; sicut qui aliquam communitatem diligit, virtute singulos diligit, et plus minus secundùm eorum ordinem in bono communi. Et similiter qui dolet de hoc quod Deum offendit, de diversis implicitè dolet diversimodè, secundùm quòd plus vel minus per ea Deum offendit.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis quodlibet peccatum mortale à Deo avertat et gratiam

selon qu'ils ont par leur désordre plus ou moins de repugnance avec les perfections divines.

QUESTION IV.

Du temps de la contrition.

Nous allons parler du temps ou de la durée de la contrition.

On demande trois choses dans cette question : 1° Toute la vie présente est-elle le temps de la contrition? 2° Est-il utile d'avoir continuellement la contrition du péché? 3° Les ames ont-elles après cette vie la contrition du péché?

ARTICLE I.

Toute la vie présente est-elle le temps de la contrition ?

Il paroît que toute la vie présente n'est pas le temps de la contrition (1). 1° Comme on doit avoir la douleur du péché, de même on doit en avoir la honte. Or la honte du péché ne dure pas toute la vie ; car, ainsi que

trouve dans l'ame, ou bien il creuse sa fosse plus profondément, si l'on nous permet cette expression, quand un autre péché l'a déjà détruite.

(1) Les béguards et d'autres hérétiques disoient : L'homme qui quitte le chemin du mal pour revenir dans les sentiers du bien, le commençant doit faire pénitence, rien de plus juste ; mais quand il a marché de justice en justice, ajouté mérite sur mérite, pourquoi se livreroit-il encore aux durs travaux du repentir ! les parfaits n'ont que faire de la contrition.

Nous accorderons la dernière proposition, si cela peut faire plaisir aux sectaires ; mais qui est parfait comme notre Père céleste ? D'ailleurs qui le resteroit, en abandonnant la componction de la pénitence et les œuvres de la mortification chrétienne? « Nous faillissons tous en beaucoup de choses (*Jacques*, III, 2). » — « Si nous disons que nous n'avons point de péchés, nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité n'est point en nous (*ibid.* I, 8). » — « Le juste pèche sept fois le jour (*Prov.* XXIV, 16) » : il doit donc verser des larmes continuelles sur ses prévarications. C'est ce que dit le concile de Trente, *sess.* XIV, *De extrema unctione :* « Le saint concile a cru devoir ajouter à la doctrine de la pénitence ce qui suit sur l'extrême-onction, que les Pères ont régardée comme la consommation non-seulement de la pénitence, mais encore de toute la vie chrétienne, qui doit être une pénitence continuelle. »

---

tollat, tamen quoddam plus elongat quam aliud, in quantum majorem habet dissonantiam ex sua inordinatione ad ordinem divinæ bonitatis quam aliud.

QUÆSTIO IV.

De tempore contritionis, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de tempore contritionis.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm tota hæc vita sit contritionis tempus. 2° Utrùm expediat continuè de peccato dolere. 3° Utrùm post hanc vitam, animæ de peccatis conterantur.

ARTICULUS I.

Utrùm tota hæc vita sit contritionis tempus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non tota hæc vita sit contritionis tempus. Sicut enim de peccato commisso debet esse dolor, ita et pudor. Sed non per totam vitam durat

le dit saint Ambroise, *de Pœnit.* II, 7, « Celui-là n'a plus sujet de rougir, qui a mérité la rémission de son péché (1). » Donc la douleur du péché ne doit pas durer toute la vie.

2° Il est écrit, I *Joan.*, IV, 18 : « La charité parfaite chasse la crainte, car la crainte est accompagnée de peine. » Or la douleur aussi renferme une peine. Donc la douleur de la contrition ne doit pas rester dans l'état de la charité parfaite.

3° Puisque le mal présent forme l'objet propre de la douleur, la douleur ne se rapporte au péché passé qu'autant qu'il en reste quelque chose dans le présent. Or l'homme parvient quelquefois à un état qui ne renferme plus rien du péché passé, ni la disposition, ni la faute, ni la peine. Donc l'homme ne doit plus, dans cet état, s'affliger du péché passé.

4° Saint Paul dit, *Rom.*, VIII, 28 : « Tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu, » — « même les péchés, » ajoute saint Augustin, *De Correpl. et Gratia*, IX. Donc on ne doit plus avoir la douleur du péché, lorsqu'on en a obtenu la rémission.

5° La contrition forme, comme la satisfaction, une partie de la pénitence. Or il ne faut pas toujours satisfaire pour ses péchés. Donc on ne doit pas non plus en avoir toujours la contrition.

Mais saint Augustin dit, *De Pœnit.*, XIII : « Où cesse la douleur, là finit la pénitence; mais où finit la pénitence, là disparoît le pardon des péchés. » Or on ne doit pas laisser disparoître le pardon de ses péchés. Donc il faut toujours garder la douleur du péché.

En outre, le Sage dit, *Eccl.*, V, 5 : « Ne soyez pas sans crainte sur le

(1) Voici tout le passage, *ubi supra :* « Comme le corps de Lazare étoit déjà flétri par la pourriture de la tombe, et commençoit à répandre une odeur insupportable : ainsi l'ame frappée par le péché mortel se couvre de souillures dégoûtantes et laisse échapper des miasmes fétides. Mais quand la grace descend dans ce cadavre, elle lui rend la beauté de l'innocence et l'entoure des parfums de la sainteté. L'homme alors peut relever la tête et bannir la honte de sa face ; car celui-là n'a plus sujet de rougir, qui a mérité la rémission de son péché. »

---

pudor de peccato, quia (sicut dicit Ambrosius), « non habet quod erubescat, cui peccatum dimissum est. » Ergo videtur quod nec contritio quæ est dolor de peccato.

2. Præterea, I *Joann.*, IV, dicitur, quòd « perfecta charitas foràs mittit timorem, quoniam timor pœnam habet. » Sed dolor etiam pœnam habet. Ergo in statu perfectæ charitatis non potest dolor contritionis manere.

3. Præterea, de præterito non potest esse dolor, qui propriè est malo præsenti, nisi secundùm quòd aliquid de peccato præterito in præsenti manet. Sed quandoque pervenitur ad aliquem statum in hac vita, in quo nihil de peccato præterito manet, neque dispositio, neque culpa, neque reatus aliquis. Ergo non oportet amplius de illo peccato dolere.

4. Præterea, *Rom.*, VIII, dicitur, quòd « diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, etiam peccata, » ut dicit Glossa. Ergo non oportet post remissionem peccati, quod de ipso doleant.

5. Præterea, contritio est pars pœnitentiæ contra satisfactionem divisa. Sed non oportet semper satisfacere. Ergo nec oportet semper de peccato conteri.

Sed contra Augustinus lib. *De Pœnitentia (vera et falsa*, cap. 13), dicit quòd « ubi dolor finitur, deficit pœnitentia; ubi deficit pœnitentia, nihil relinquitur de venia. » Ergo videtur, cum oporteat veniam concessam non perdere, quòd oporteat semper de peccato dolere.

Præterea, *Eccles.*, dicitur : « De propitiatu

péché pardonné (1). » Donc l'homme doit toujours avoir la douleur du péché pour en avoir la propitiation.

(CONCLUSION. — Puisque le péché retarde la marche qui nous conduit au terme de notre pèlerinage, nous devons en avoir la douleur durant tout le temps de notre vie.)

La contrition renferme deux douleurs, comme nous l'avons déjà dit : la douleur de la raison, qui est la détestation du péché commis; puis la douleur de la partie sensitive, qui dérive de la première. Or la contrition, prise dans ces deux douleurs, a pour temps l'état de toute la vie présente. D'abord, tant que l'homme est dans cette vie mortelle, il déteste les obstacles qui retardent ou arrêtent la marche qui doit le conduire au terme de son pèlerinage. Or le péché passé retarde sa course vers Dieu, car il lui fait perdre un temps irréparable qui lui étoit donné pour l'accomplir. Donc la détestation du péché doit rester en nous tout le temps de cette vie (2). Ensuite il faut en dire autant de la douleur sensible, qui est acceptée comme peine par la volonté. Puisque l'homme prévaricateur mé-

(1) Les anciennes bibles disent simplement, d'après le grec περὶ ἱλασμοῦ, de *propitiatu ;* puis on a ajouté plus tard, pour rendre le sens plus complet, le déterminatif *peccatorum ;* puis les bibles corrigées ont dit *de propitiato peccato.*

(2) Saint Bernard dit : « Le temps qui vous est donné pour pleurer vos fautes, pour apaiser votre Père céleste et vous assurer une place dans son royaume, fuit irréparable, et vous n'apercevez pas même sa fuite. »

Le Père qui a suivi saint Bernard dit mieux encore, ce nous semble. « Chose étrange! ames saintes, le temps n'est rien, et cependant on perd tout quand on perd le temps. Qui nous développera cette énigme? C'est parce que ce temps, qui n'est rien, a été établi de Dieu pour servir de passage à l'éternité. C'est pourquoi Tertullien dit, *Apolog. :* « Le temps est comme un grand voile et un grand rideau qui est étendu devant l'éternité et qui nous la couvre. » Pour aller à cette éternité, il faut passer par ce voile. C'est le bon usage du temps qui nous donne droit à ce qui est au-dessus du temps; et je ne m'étonne pas, ames saintes, si vos régles ont tant de soin de vous faire ménager le temps avec une économie scrupuleuse : c'est à cause que tous les moments, qui étant pris en eux-mêmes sont moins qu'une vapeur et qu'une ombre, en tant qu'ils aboutissent à l'éternité, « deviennent, dit saint Paul, d'un poids infini (II *Cor.*, IV, 17); » et qu'il n'est rien par conséquent de plus criminel que de recevoir en vain une telle grace.

« Je ne m'arrêterai pas ici, chrétiens, à vous représenter par un long discours combien cette grace est peu estimée, ni combien facilement on la laisse perdre. Les hommes se font justice sur ce sujet-là : et quand ils nous disent ouvertement qu'ils ne songent qu'à passer le temps, ils nous découvrent assez avec quelle facilité ils se perdent. Mais d'où vient que l'hu-

---

peccatorum noli esse sine metu. » Ergo homo semper debet dolere ad peccatorum propitiationem habendam.

(CONCLUSIO. — Cùm per peccatum præteritum viæ nostræ cursus in Deum retarderetur, toto præsentis vitæ tempore, debet homo de præteritis peccatis conteri et dolere.)

Respondeo dicendum, quòd in contritione, ut dictum est (qu. 1, art. 2 et qu. 3, art. 1), est duplex dolor : unus rationis, qui est detestatio peccati à se commissi; alius sensitivæ partis, qui ex isto consequitur : et quantum ad utrumque, contritionis tempus est totius vitæ præsentis status. Quamdiu enim aliquis est in statu viæ, detestatur incommoda quibus à perventione ad terminum vitæ retardatur vel impeditur. Unde cum per peccatum præteritum vitæ nostræ cursus in Deum retardetur, quia tempus illud quod erat deputatum ad currendum recuperari non potest, oportet quòd semper in vitæ hujus tempore, status contritionis maneat quantum ad peccati detestationem. Similiter etiam quantum ad sensibilem dolorem, qui ut pœna à voluntate assumitur. Quia

rite la mort et qu'il a péché contre le Dieu éternel (ou contre l'éternité de Dieu), la peine éternelle qui est changée (du moins la douleur) en une peine temporelle, doit rester durant toute l'éternité de l'homme, c'est-à-dire durant tout l'état de la vie présente. C'est là ce que remarque Hugues de Saint-Victor, *Tract.*, VI, 11 : « En déliant l'homme de la faute et de la peine éternelle, dit-il, Dieu l'enchaîne à une perpétuelle contrition. »

Je réponds aux arguments : 1° Le péché est un sujet de honte autant qu'il renferme de turpitude : lors donc qu'il a été remis quant à la faute, il n'y a plus lieu d'en rougir; mais il faut encore s'en affliger, car il est un objet de douleur non-seulement à raison de sa turpitude, mais par le mal qu'il fait.

2 La crainte servile, que chasse la charité, est opposée à cette vertu théologale par la servitude qui implique une peine; mais la douleur de

manité, qui est naturellement si avare et qui retient son bien si avidement, laisse écouler de ses mains, sans peine, l'un de ses trésors le plus précieux? c'est ce qui mérite d'être examiné, et j'en découvre deux causes, dont l'une vient de nous, et l'autre du temps.

» Pour ce qui nous regarde, chrétiens, il est bien aisé de comprendre pourquoi le temps nous échappe si facilement : c'est que nous n'en voulons pas observer la fuite. Car soit qu'en remarquant sa durée nous sentions approcher la fin de notre être, et que nous voulions éloigner cette triste image, soit que par une certaine fainéantise nous ne sachions pas employer le temps, toujours est-il véritable que nous ne craignons rien tant que de nous apercevoir de son passage. Combien nous sont à charge ces tristes journées, dont nous comptons toutes les heures et tous les moments? Ne sont-ce pas des journées dures et pesantes, dont la longueur nous accable? Ainsi le temps nous est un fardeau que nous ne pouvons supporter, quand nous le sentons sur nos épaules. C'est pourquoi nous n'oublions aucun artifice pour nous empêcher de le remarquer; et parmi les soins que nous prenons de nous tromper nous-mêmes sur ce sujet-là, je ne m'étonne pas, chrétiens, si nous ne voyons pas la perte du temps, puisque nous n'en trouvons point de plus agréable que celui qui coule si doucement qu'il ne nous laisse presque pas sentir sa durée.

» Mais si nous cherchons à nous tromper, le temps aide aussi à la tromperie; et voici en quoi consiste cette illusion. « Le temps, dit saint Augustin (*De Musicâ*, VI, 29), est une imitation de l'éternité. » Foible imitation, je l'avoue; néanmoins, tout volage qu'il est, il tache d'en imiter la consistance. L'éternité est toujours la même. Ce que le temps ne peut égaler par la permanence, il tache de l'imiter par la succession : c'est ce qui lui donne le moyen de nous jouer. Il ôte un jour, il en rend un autre : il ne peut retenir cette année qui passe, il en fait couler en sa place une autre semblable qui nous empêche de la regretter. Il impose de cette sorte à notre foible imagination, qu'il est aisé de tromper par la ressemblance, qui ne sait pas distinguer ce qui est semblable; et c'est en ceci, si je ne me trompe, que consiste cette malice du temps, dont l'Apôtre nous avertit par ces mots. *Ephes.*, V, 16 : « Rachetez le temps, parce que les jours sont mauvais, » c'est-à-dire malins et malicieux....

» Toutefois une longue suite découvre son imposture. La foiblesse, les cheveux gris, l'alté-

---

enim homo peccando pœnam æternam meruit, et contra æternum Deum (sive contra *æternum Dei*) peccavit, debet pœna æterna in temporalem mutata (saltem dolor) in toto hominis æterno, id est, in statu hujus vitæ manere. Et propter hoc dicit Hugo de Sancto Victore, quòd « Deus absolvens hominem à culpa et pœna æterna, ligat eum vinculo perpetuæ detestationis peccati. »

Ad primum ergo dicendum, quòd erubescentia respicit peccatum, solum in quantum habet turpitudinem : et idcò postquam peccatum quantum ad culpam remissum est, non manet pudori locus; manet autem dolori, qui non solum de culpa est in quantum habet turpitudinem, sed etiam in quantum habet nocumentum annexum.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis quem charitas foras mittit, oppositionem habet ad charitatem ratione servitutis; quia pœnam

la contrition est produite par la charité, comme nous l'avons dit : il n'y donc pas similitude entre ces deux choses.

3° La pénitence rend bien à l'homme la grace première et l'immunité de la peine ; mais elle ne lui rend pas pour autant la dignité de l'innocence : il reste donc en lui toujours quelque chose du péché passé.

4° Comme l'homme ne doit pas faire le mal pour qu'il en arrive du bien, de même on ne doit pas se réjouir des choses mauvaises quand de bonnes choses en résultent occasionnellement, par la grace ou la providence divine : car ce n'est pas le péché qui produit ce bien-là, tant s'en faut qu'il l'empêcheroit bien plutôt ; c'est la providence de Dieu, c'est sa bonté toute-puissante qui le fait naître à l'existence ; il faut donc se réjouir dans l'infinie miséricorde, et verser des larmes sur le péché.

5° La satisfaction a pour règle et pour mesure une peine déterminée, qui est enjointe au pénitent pour ses fautes : on peut donc la conduire à terme, de telle sorte que les œuvres satisfactoires ne soient plus nécessaires. Dans l'injonction de cette peine, on considère la faute principalement du côté de l'attachement aux créatures, pour ainsi dire de la conversion qui la rend finie ; mais la douleur de la contrition regarde la faute du côté de l'éloignement de Dieu, de l'aversion qui lui donne une sorte d'infinité : la contrition doit donc rester toujours ; aussi bien rien n'empêche que, dans une série d'actes, le premier continue quand le dernier a cessé.

ration visible du tempérament nous contraignent de remarquer quelle grande partie de notre être est abîmée et anéantie. Mais prenez garde, mes frères, à la malice du temps ; voyez comme ce subtil imposteur tache de sauver ici les apparences, comme il affecte toujours l'imitation de l'éternité. C'est le propre de l'éternité de conserver les choses dans le même état ; le temps, pour en approcher en quelque sorte, ne nous dépouille que peu à peu ; il nous dérobe si subtilement, que nous ne sentons pas son larcin ; il nous mène si finement aux extrémités opposées, que nous y arrivons sans y penser.... Ainsi la malignité trompeuse du temps fait insensiblement écouler la vie, et on ne songe point à sa conversion. Nous tombons tout à coup, et sans y penser, entre les bras de la mort ; nous ne sentons notre fin que quand nous y sommes.... » (Bossuet, *sermon sur la pénitence.*)

---

respicit; sed dolor contritionis ex charitate causatur, ut dictum est. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis per pœnitentiam peccator redeat ad gratiam pristinam et immunitatem à reatu pœnæ, nunquam tamen redit ad pristinam dignitatem innocentiæ : et ideo semper ex præterito peccato aliquid in ipso manet.

Ad quartum dicendum, quod sicut non debet homo facere mala, ut veniant bona; ita non debet gaudere de malis; quia ex eis occasionaliter proveniant bona, divina gratia vel providentia, agente; quia illorum bonorum peccata causa non fuerunt, sed magis impedimenta; sed divina providentia ea causavit, et de ea debet homo gaudere, de peccatis autem dolere.

Ad quintum dicendum, quòd satisfactio attenditur secundum pœnam taxatam, quæ pro peccatis injungi debet : et ideo potest terminari, ut non oporteat ulterius satisfacere. Hæc autem pœna præcipuè proportionatur culpæ ex parte conversionis, ex qua finitatem habet; sed dolor contritionis respondet culpæ ex parte aversionis ex qua habet quamdam infinitatem : unde contritio semper debet manere, nec est inconveniens, si remoto posteriori remaneat prius.

ARTICLE II.

Est-il utile d'avoir continuellement la douleur du péché?

Il paroît qu'il n'est pas utile d'avoir continuellement la douleur de péché. 1° Il faut se réjouir quelquefois; car saint Paul écrit, *Philip.*, IV, 5 : « Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur; » sur quoi la Glose dit : « Il est nécessaire de se réjouir. » Or on ne peut se réjouir et s'affliger tout à la fois. Donc on ne doit pas avoir continuellement la douleur du péché.

2° Il ne faut employer les choses nuisibles de soi que comme remède, nécessaires, ainsi qu'on emploie le fer et le feu dans l'art de guérir. Or la tristesse est nuisible de soi; car il est écrit, *Eccli.*, XXX, 24 et 25 : « Bannissez loin de vous la tristesse; » pourquoi? « parce que la tristesse en a tué plusieurs et qu'elle n'est utile à rien; » et le Philosophe fait la même remarque. Donc on ne doit avoir la douleur du péché, qu'autant qu'elle est nécessaire pour le détruire. Mais le péché est détruit aussitôt après le premier acte de la contrition. Donc il ne faut pas toujours avoir la douleur du péché.

3° Saint Bernard dit, *super Cantica*, serm., XI : « La douleur est utile, quand elle n'est pas continuelle; car il faut mêler le miel d'absinthe. » Donc il n'est pas avantageux de garder toujours la douleur.

Mais saint Augustin dit, *De Pœnit.*, XIII : « Le pénitent doit s'affliger toujours, et toujours se réjouir de son affliction. »

En outre, il est avantageux d'exercer continuellement, autant qu'il est possible, les actes dans lesquels se trouve la béatitude. Or la béatitude se trouve dans la douleur du péché; car il est écrit, *Matth.*, V, 4 : « Bienheureux ceux qui pleurent. » Donc il est utile de ressentir continuellement, autant qu'il est possible, la douleur du péché (1).

(1) Le roi pénitent disoit au Seigneur, *Ps.* L, 4 et 5 : « Purifiez-moi de mon péché, parce

---

ARTICULUS II.

Utrùm expediat continuè de peccato dolere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non expediat continuè de peccato dolere. Expedit enim quandoque gaudere, ut patet *Philip.*, IV, ubi super illud : « Gaudete in Domino semper, » dicit Glossa quòd « necessarium est gaudere. » Sed non est possibile simul gaudere et dolere. Ergo non expedit continuè de peccato dolere.

2. Præterea, illud quod est de se malum et fugiendum, non est assumendum nisi quatenus est necessarium ut medicina ad aliquid, sicut patet de ustione et sectione vulneris. Sed tristitia de se mala est; unde dicitur *Ecclesiast.*, XXX : « Tristitiam longè expelle à te; » et subditur causa : « Multos enim occidit tristitia et non est utilitas in illa. » Hoc etiam Philosophus dicit in VII *Ethic.* et X. Ergo non debet amplius dolere de peccato, nisi quatenus sufficit ad peccatum delendum. Sed statim post primam contritionis tristitiam peccatum deletum est. Ergo non expedit ulterius dolere.

3. Præterea, Bernardus dicit serm. IX *Sup. Cantica* : « Dolor bonus est, si continuus non sit; mel enim absynthio est miscendum. » Ergo videtur quòd non expedit continuè dolere.

Sed contra est, quod Augustinus dicit lib. *De Vera et Falsa Pœnitentia* (cap. 13) ut suprà : « Semper doleat pœnitens, et de dolore gaudeat. »

Præterea, actus in quibus consistit beatitudo expedit semper continuare quantum possibile est. Sed hujusmodi est dolor de peccato, quòd patet *Matth.*, V : « Beati qui lugent. » Ergo expedit dolorem continuare quantum possibile est.

(Conclusion. — Puisque la contrition est un acte de vertu et qu'elle ne peut dès lors tomber dans l'excès, il est utile d'en éprouver continuellement la douleur, pourvu qu'on n'omette pas les actes des autres vertus.)

Les actes de vertus sont tels, qu'ils ne peuvent renfermer, ainsi que le prouve le Philosophe, ni l'excès ni le défaut. Or la contrition, considérée comme le déplaisir de la raison, forme l'acte de la vertu de pénitence : elle ne peut donc aller jusqu'à l'excès, pas plus dans sa durée que dans son intensité, à moins que son acte n'empêche à l'heure de son accomplissement l'acte plus nécessaire d'une autre vertu : donc plus l'homme exerce fréquemment les actes de la contrition, mieux il fait, pourvu qu'il pratique en leur temps, comme il convient, les actes des autres vertus (1). Mais les passions peuvent renfermer l'excès et le défaut, et quant à l'intensité et quant à la durée : comme donc la passion de la douleur, que la volonté accepte comme peine, doit être modérée dans son intensité, elle doit l'être aussi dans sa durée; car si elle duroit trop longtemps, elle pourroit jeter l'homme dans le désespoir et dans la pusillanimité, et dans les vices pareils.

Je réponds aux arguments : 1° La douleur de la contrition détruit la joie du monde; mais elle ne détruit pas la joie qui est de Dieu, car cette dernière joie a la douleur même pour objet.

2° Il s'agit, dans l'*Ecclésiastique*, de la tristesse du monde. Quant au

que je connois mon iniquité et que j'ai toujours mon péché devant les yeux. » Et le Prophète affligé nous donne ce conseil, *Lament.*, II, 18 : « Faites couler de vos yeux jour et nuit un torrent de larmes; ne vous donnez point de relâche, et que la prunelle de votre œil ne se dessèche point. » On pourroit multiplier indéfiniment les citations.

(1) Qu'il soit utile de faire souvent des actes de contrition, rien de plus clair; mais n'y est-on pas tenu quelquefois? Les théologiens répondent affirmativement : Il est un précepte de la contrition, disent-ils, et ce précepte oblige de deux manières : directement, par lui-même; puis indirectement, par accident. Il oblige par lui-même à l'article de la mort, ou lorsqu'on s'expose, en négligeant l'acte qu'il commande, au danger prochain de mourir dans l'impénitence. Ensuite il oblige par accident : 1° lorsqu'on est en état de péché mortel et qu'on doit accomplir un acte qui exige l'état de grace, comme l'administration des sacrements ou la ré-

---

(Conclusio. — Cùm contritio sit actus pœnitentiæ, maximè homini expediret continuè de peccatis conteri et moderatè dolere, dummodo cæterarum virtutum officia, quæ magis sunt necessaria, non omittat.)

Respondeo dicendum, quòd hæc est conditio in actibus virtutum inventa, quòd non potest in eis accipi *superfluum* et *diminutum*, ut in II *Ethic.* probatur (cap. 5, vel 6). Unde cum contritio (quantum ad id quod est displicentia quædam in appetitu rationis), sit actus pœnitentiæ virtutis, nunquam potest ibi esse superfluum; et sicut nec quantum ad intensionem, ita nec quantum ad durationem, nisi secundùm quòd actus unius virtutis impedit actum alterius magis necessarium pro tempore illo : unde quanto magis homo continuè in actibus hujus displicentiæ esse potest, tanto melius est, dummodo actibus aliarum virtutum vacet suo tempore, secundùm quòd oportet. Sed passiones possunt habere *superfluum* et *diminutum*, et quantum ad intensionem et quantum ad durationem; et ideo sicut passio doloris, quem voluntas assumit, debet esse moderatè intensa; ita debet moderatè durare, ne si nimis duret, homo in desperationem, et pusillanimitatem et hujusmodi vitia labatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd gaudium sæculi impeditur per dolorem contritionis, non autem gaudium quod de Deo est, quia habet ipsum dolorem pro materia.

Ad secundum dicendum, quòd illud *Eccles.*,

Philosophe, il parle de la tristesse qui est une passion, dans laquelle on doit garder la modération convenable, suivant la fin qu'on se propose d'atteindre dans ce sentiment.

ARTICLE III.

Les ames ont-elles après cette vie la contrition du péché?

Il paroît que les ames ont après cette vie la contrition du péché. 1° L'amour de la charité produit le déplaisir du péché. Or les ames gardent après cette vie l'amour de la charité, et quant à l'acte et quant à l'habitude; car « la charité n'a jamais de fin, » comme le dit saint Paul, I *Corinth.*, XIII, 8. Donc les ames ont dans l'autre vie le déplaisir du péché, qui est essentiellement la contrition.

2° On doit avoir plus de douleur de la faute que de la peine. Or les ames du purgatoire ont la douleur de la peine sensible et du délai de leur entrée dans le ciel. Donc elles ont, à plus forte raison, la douleur de leurs fautes.

3° La peine du purgatoire satisfait pour le péché. Or la satisfaction tient sa vertu de la contrition. Donc la contrition reste après cette vie.

Mais la contrition est une partie du sacrement de pénitence. Or les sacrements ne restent pas après cette vie. Donc la contrition non plus.

En outre, la contrition peut être si grande, qu'elle détruit et la faute et la peine. Donc si les ames du purgatoire avoient la contrition, elles pourroient obtenir par son efficacité la rémission de la faute, et par conséquent la délivrance de la peine, ce qui n'est pas.

ception des sacrements des vivants; 2° lorsqu'on est tenu de faire un acte d'amour de Dieu, car cet acte implique la détestation du péché; 3° quand on a besoin, comme dans les tentations violentes, de graces particulières, qu'il seroit téméraire d'espérer avec l'attachement au péché.

---

de tristitia sæculi loquitur. Philosophus autem loquitur de tristitia, quæ est passio, qua moderatè utendum est, secundùm quòd expedit ad finem ad quem assumitur.

Ad tertium dicendum, quòd Bernardus loquitur de dolore, qui est passio.

ARTICULUS III.

Utrùm etiam post hanc vitam, animæ de peccatis conterantur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd etiam post hanc vitam, animæ de peccatis conterantur. Amor enim charitatis displicentiam de peccato causat. Sed post hanc vitam manet in animabus charitas, et quantum ad actum et quantum ad habitum; quia « charitas nunquam excidit, » ut dicitur I *Cor.*, XIII. Ergo manet displicentia de peccato commisso, quæ essentialiter est contritio.

2. Præterea, magis dolendum est de culpa, quàm de pœna. Sed animæ in purgatorio dolent de pœna sensibili et de dilatione gloriæ. Ergo multo magis dolent de culpa ab eis commissa.

3. Præterea, pœna purgatorii est satisfactoria de peccato. Sed satisfactio habet efficaciam ex vi contritionis. Ergo contritio manet post hanc vitam.

Sed contra, contritio est pars pœnitentiæ sacramenti. Sed sacramenta non manent post hanc vitam. Ergo nec contritio.

Præterea, contritio potest esse tanta, quod deleat et culpam et pœnam. Si ergo animæ in purgatorio conteri possent, posset vi contritionis earum reatus pœnæ eis dimitti, et ita à pœna sensibili liberari; quod est falsum.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, la contrition est une douleur informée par la grace et méritoire; puisque, d'un autre côté, les ames dans l'autre monde ne peuvent avoir soit la douleur, soit la grace, soit le mérite actuel, il s'ensuit qu'elles n'ont pas la contrition.)

Il faut considérer trois choses dans la contrition : d'abord le genre, qui est une douleur; ensuite la forme, qui est un acte perfectionné par la grace; enfin l'efficacité, qui vient d'un acte méritoire et sacramentel, et satisfactoire à certain égard. Après cette vie donc, les ames qui sont dans la bienheureuse patrie n'ont pas la contrition, parce qu'elles n'éprouvent pas la douleur dans la plénitude de la joie; les ames qui sont en enfer n'ont pas non plus la contrition, parce que la grace n'informe pas la douleur qu'elles ressentent; enfin les ames qui sont en purgatoire ont bien la douleur du péché informé par la grace, mais pas une douleur méritoire, parce qu'elles ne sont pas dans l'état de mériter. On ne trouve donc que dans cette vie les trois choses qui forment la contrition (1).

Je réponds aux arguments : 1° La charité ne produit la douleur du péché que dans ceux qui peuvent éprouver la douleur; or la plénitude de la joie en exclut la capacité dans les bienheureux : bien donc que les ames saintes aient la charité dans le ciel, elles n'ont cependant pas la contrition.

2° Les ames du purgatoire ont la douleur du péché, sans doute; mais cette douleur n'est pas la contrition, puisqu'elle n'en a pas l'efficacité.

3° La peine qu'endurent les ames du purgatoire ne peut se dire propre-

(1) L'Ecriture sainte nous fait entendre clairement que l'homme ne peut plus, dans l'autre monde, ni mériter, ni satisfaire, ni détruire ses fautes, c'est-à-dire qu'il ne peut plus avoir la contrition. Nous lisons, *Eccli.*, XIV, 17 : « Faites des œuvres de justice avant votre mort, parce qu'on ne trouve pas de quoi se nourrir dans les enfers. » *Eccli.*, IX, 10 : « Faites promptement tout ce que votre main pourra faire, parce qu'il n'y aura plus ni œuvre, ni raison, ni sagesse, ni science dans le tombeau où vous courez. » *Jean*, IX, 4 : Il faut que j'opère, pendant qu'il est jour, les œuvres de celui qui m'a envoyé : la nuit vient où personne ne peut travailler. » *Gal.*, VI, 10 : « Pendant que nous avons le temps, faisons du bien à tous. »

(Conclusio. — Cùm ad contritionem requiratur, ut dolor aliquis habeatur, idemque sit charitate formatus, et meritorius, hæc autem omnia in animabus post vitam inveniri nequeant, fieri non potest ut tunc in eis sit contritio.)

Respondeo dicendum, quòd in contritione tria consideranda sunt : primum est contritionis genus, quod est dolor; secundum est contritionis forma, quæ est actus virtutis gratiâ informatus; tertium est contritionis efficacia, quæ est actus meritorius et sacramentalis, et quodammodo satisfactorius. Animæ igitur post hanc vitam, quæ in patria sunt, contritionem habere non possunt, quia carent dolore propter gaudii plenitudinem. Illæ verò quæ sunt in inferno carent contritione, quia etsi dolorem habeant, deficit tamen in eis gratia dolorem informans. Sed illæ quæ in purgatorio sunt habent dolorem de peccatis gratiâ informatum, sed non meritorium, quia non sunt in statu merendi. In hac autem vita omnia tria prædicta inveniri possunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas non causat istum dolorem, nisi in aliis qui doloris capaces sunt; sed plenitudo gaudii in beatis omnem capacitatem doloris excludit : et ideo quamvis charitatem habeant, tamen contritione carent.

Ad secundum dicendum, quòd animæ in purgatorio dolent de peccatis; sed ille dolor non est contritio, quia deest ei contritionis efficacia.

Ad tertium dicendum, quòd pœna illa, quam

ment satisfaction, puisqu'elle n'implique pas une œuvre méritoire (1); mais on peut l'appeler satisfaction dans le sens large, pour désigner l'acquittement d'une peine due.

QUESTION V.

De l'effet de la contrition.

Il nous reste à parler de l'effet de la contrition.

On demande trois choses ici : 1° La rémission du péché est-elle l'effet de la contrition ? 2° La contrition peut-elle remettre la peine ? 3° Une petite contrition peut-elle remettre les grands péchés ?

ARTICLE I.

La rémission du péché est-elle l'effet de la contrition ?

Il paroît que la rémission du péché n'est pas l'effet de la contrition. 1° Dieu seul remet les péchés. Or nous sommes de quelque manière la cause de la contrition, puisqu'elle est notre acte. Donc la contrition n'est pas la cause de la rémission des péchés.

2° La contrition est un acte de vertu. Or la vertu vient après la rémission de la faute, parce que la faute bannit la vertu des cœurs. Donc la contrition ne produit pas la rémission des péchés.

3° Rien ne peut éloigner de l'Eucharistie que le péché. Or l'homme

(1) Il s'agit là du mérite essentiel, et non du mérite accidentel, comme nous le verrons plus tard, dans la question du purgatoire. — Commentant, *Eccli*, IX, 5 : « Les vivants savent qu'ils mourront; mais les morts ne connoissent plus rien et il ne leur reste plus de

---

animæ in purgatorio sustinent, non potest propriè dici *satisfactio*, quia satisfactio opus meritorium requirit; sed largo modo dicitur *satisfactio*, pœnæ debitæ solutio.

QUÆSTIO V.

De effectu contritionis, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectu contritionis.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm peccati remissio sit contritionis effectus. 2° Utrùm contritio possit totaliter tollere reatum pœnæ. 3° Utrùm parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

ARTICULUS I.

Utrum peccati remissio sit contritionis effectus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd peccati remissio non sit contritionis effectus. Solus enim Deus peccata remittit. Sed contritionis nos sumus aliqualiter causa, quia actus noster est. Ergo contritio non est causa remissionis culpæ.

2. Præterea, contritio est actus virtutis. Sed virtus sequitur peccati remissionem, quia virtus et culpa non sunt simul in anima. Ergo contritio non est causa remissionis culpæ.

3. Præterea, nihil impedit à perceptione Eucharistiæ, nisi culpa. Sed contritus ante confessionem non debet accedere ad eucharis-

contrit ne doit pas s'approcher de l'Eucharistie avant la confession. Donc la contrition ne remet pas les péchés.

Mais la Glose commentant *Ps.* L, 18 : « Le sacrifice agréable à Dieu est l'esprit brisé de douleur, » la Glose dit : « La contrition du cœur est un sacrifice qui délivre du péché. »

En outre, le vice et la vertu sont détruits et produits par les mêmes causes, comme le remarque le Philosophe. Or le péché se commet par l'amour déréglé du cœur. Donc il est détruit par l'amour bien ordonné qu'enfante la charité; donc la contrition détruit le péché.

(Conclusion. — Considérée comme partie du sacrement, la contrition détruit le péché d'une manière instrumentale ; envisagée comme acte de vertu, elle le détruit en qualité de cause matérielle.)

On peut envisager la contrition sous deux points de vue : en tant que partie de sacrement, puis en tant qu'acte de vertu ; et sous l'un et l'autre de ces rapports, elle est cause de la rémission des péchés, mais différemment. En tant que partie du sacrement, elle produit la rémission des péchés d'une manière instrumentale, ainsi que les autres mystères de Dieu; puis en tant qu'acte de vertu, elle remet les péchés comme cause matérielle. Car la disposition du fidèle amène pour ainsi dire nécessairement la justification; or la disposition revient à la cause matérielle, quand elle donne à la matière la capacité de recevoir; mais lorsqu'elle met l'agent à même d'accomplir l'acte, elle se ramène à la cause efficiente (1).

récompense, » saint Jérôme dit : « Les vivants peuvent, par la crainte du jugement, faire des bonnes œuvres et mériter des récompenses éternelles; mais les morts ne peuvent rien ajouter au trésor de grace ou de colère qu'ils ont amassé pendant leur vie ; car ils ne sauroient faire le bien ni le mal, pratiquer la vertu ni le vice. Quelques docteurs prétendent, je le sais, que l'homme peut encore dans l'autre monde mériter ou démériter, en faisant du bien ou du mal aux vivants; mais cette doctrine est fausse. »

(1) Les premières dispositions du pécheur, comme la foi qui croit les vérités révélées, la crainte servile qui redoute le jugement de Dieu, l'espérance qui attend le pardon de l'infinie miséricorde, en un mot l'attrition ne conduit pas nécessairement à la justification, parce que l'homme peut s'arrêter dans la voie qu'elle lui trace; mais la dernière disposition qui con-

---

tiam. Ergo nondum est consecutus remissionem culpæ.

Sed contra est, quod in Glossa super illud *Psal.* L : « Sacrificium Deo spiritus contribulatus, » etc., dicitur : « Contritio cordis est sacrificium, in quo peccata solvuntur. »

Præterea, virtus et vitium eisdem causis corrumpuntur et generantur, ut dicitur in II *Ethic.* (cap. 1). Sed per inordinatum amorem cordis, peccatum committitur. Ergo per dolorem ex amore charitatis ordinato causatum solvitur; et sic contritio peccatum delet.

(Conclusio. — Contritio virtutis est actus, dispositivè, ut autem pars sacramenti effectivè, instrumentaliter, remissionem peccatorum causat.)

Respondeo dicendum, quòd contritio potest dupliciter considerari : vel in quantum est pars sacramenti, vel in quantum est actus virtutis, et utroque modo est causa remissionis peccati, sed diversimodè; quia in quantum est pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter, sicut et de aliis sacramentis in I dist. *Sent.* IV., patet; in quantum autem est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ad justificationem ; dispositio autem reducitur ad causam materialem, si accipiatur dispositio quæ disponit materiam ad recipiendum ; secus autem est de dispositione agentis ad agendum, quia illa reducitur ad genus causæ efficientis.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu seul est cause efficiente et principale de la rémission du péché, mais la cause dispositive peut venir aussi de l'homme. Et l'on doit en dire autant de la cause sacramentelle : car les formes des sacrements sont des paroles prononcées par l'homme, et elles ont la vertu de produire instrumentalement la grace qui remet les péchés.

2° La rémission du péché précède l'infusion de la grace et la vertu sous un rapport, mais elle la suit sous un autre : l'acte émané de la vertu peut donc être une certaine cause de la rémission des péchés.

3° C'est aux ministres de l'Eglise qu'il appartient de dispenser l'Eucharistie ; le fidèle ne doit donc pas s'approcher de l'Eucharistie, lors même que ses fautes sont pardonnées devant Dieu, avant d'en avoir obtenu la rémission des ministres de l'Eglise (1).

ARTICLE II.

La contrition peut-elle détruire toute la peine du péché?

Il paroît que la contrition ne peut détruire toute la peine du péché. 1° La satisfaction et la confession ont pour but de délivrer l'homme de la peine du péché. Or l'homme n'a jamais une contrition si parfaite, qu'il ne soit plus tenu de se confesser ni de satisfaire à la justice divine. Donc la contrition ne peut jamais être si grande, qu'elle détruise toute la peine du péché.

2° La pénitence doit renfermer, dans la peine, une certaine compensa-

court au grand ouvrage de la grace, c'est-à-dire la contrition perfectionnée par la charité, renfermant le vœu du sacrement, produit nécessairement la justification, parce qu'elle attire les regards de Dieu, détruit le péché, rend juste et saint. Cette disposition dernière constitue la cause matérielle, parce qu'elle est elle-même la matière du sacrement et qu'elle donne au sujet la capacité de recevoir la forme, la grace.

(1) Le concile de Trente dit, *sess.* XIII, *can.* 11 : « Pour qu'un si grand sacrement (l'eucharistie) ne soit pas reçu d'une manière indigne, pour la mort et la condamnation de l'homme,

---

Ad primum ergo dicendum, quòd solus Deus est causa efficiens principalis remissionis peccati; sed causa dispositiva potest etiam esse ex nobis. Et similiter etiam causa sacramentalis, quia formæ sacramentorum verba sunt à nobis prolata, quæ habent virtutem instrumentalem inducendi gratiam qua peccata remittuntur.

Ad secundum dicendum, quòd peccati remissio uno modo præcedit virtutem et gratiæ infusionem, et alio modo sequitur; et secundùm hoc quod sequitur, actus à virtute elicitus potest esse causa aliqua remissionis peccati.

Ad tertium dicendum, quòd dispensatio eucharistiæ pertinet ad ministros Ecclesiæ; et ideo ante remissionem peccati per ministros Ecclesiæ, non debet aliquis ad Eucharistiam accedere, quamvis sit sibi culpa quoad Deum remissa.

ARTICULUS II.

Utrùm contritio possit totaliter tollere reatum pœnæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd contritio non possit totaliter tollere reatum pœnæ, quia satisfactio et confessio ordinantur ad liberationem à reatu pœnæ. Sed nullus ita perfectè conteritur, quin oporteat eum confiteri et satisfacere. Ergo contritio nunquam est tanta, quod deleat totum reatum.

2. Præterea, in pœnitentia oportet esse quædam recompensatio pœnæ ad culpam. Sed ali-

tion de la faute. Or, d'une part, il y a des fautes qui sont commises par les organes corporels; d'une autre part, la compensation de la faute exige que le coupable « soit puni par où il a péché (1). » Donc la contrition ne peut jamais payer toute la peine du péché.

3° La douleur de la contrition est finie. Or le péché mortel mérite une peine infinie. Donc la contrition ne peut, d'aucune manière, être assez grande pour détruire toute la peine du péché.

Mais Dieu reçoit avec plus de complaisance l'affection du cœur que les actes extérieurs. Or les actes extérieurs délivrent l'homme de la peine et de la faute. Donc l'affection du cœur, c'est-à-dire la contrition peut l'en délivrer aussi.

De plus, nous en avons la preuve dans le bon larron, à qui le Seigneur dit pour un seul acte de pénitence, *Luc*, XXIII, 43 : « Aujourd'hui vous serez avec moi en paradis (2). » — Mais la contrition peut-elle toujours

ceux qui se sentent la conscience chargée du péché mortel ne doivent pas s'en approcher, quelque contrition qu'ils croient sentir dans leur cœur, avant d'avoir reçu le sacrement de pénitence, quand ils peuvent trouver un confesseur. Si quelqu'un avoit la témérité d'enseigner, de prêcher, ou de soutenir le contraire, ou même de le défendre dans une dispute publique, qu'il soit excommunié par cela même. »

(1) Le Sage dit des Egyptiens, en s'adressant à Dieu, *Sag.*, XI, 16 et 17 : « Parce que vous avez voulu punir les pensées extravagantes de l'iniquité de ces peuples, et les erreurs de quelques-uns qui adoroient des serpents muets et des bêtes méprisables, vous avez envoyé contre eux une multitude d'animaux muets pour vous venger d'eux, afin qu'ils sussent que chacun est puni par où il a péché. »

(2) Deux voleurs furent crucifiés avec Jésus. L'un de ces voleurs le blasphémoit, disant, *Luc*, XXIII, 39 et suiv. : « Si tu es le Christ, sauve-toi, et nous aussi. Mais l'autre, le reprenant, lui disoit : Ne crains-tu point Dieu, toi qui subis la même condamnation? Encore pour nous, c'est justice, car nous recevons ce que nos actions méritent; mais celui-ci n'a fait aucun mal. Et il disoit à Jésus : Seigneur, souvenez-vous de moi, quand vous viendrez en votre royaume. Et Jésus lui répondit : Aujourd'hui vous serez avec moi en paradis. »

Tous les saints Pères insistent sur cet exemple de conversion et de miséricorde. Saint Ambroise dit : « Le bon larron se convertit promptement, et le Seigneur le pardonna sur le champ. » Saint Augustin, *De Passione*, serm. II : « Ne disons jamais la conversion du pécheur trop tardive, puisque le Seigneur reçut la confession que le bon larron fit pour ainsi dire entre les bras de la mort. » Saint Grégoire, *Moral.*, XVIII, 23 : « Le bon larron vint au calvaire couvert de sang, mais il fut couvert de graces sur le gibet; il passa de la prison à la croix, et de la croix en paradis. » Saint Léon, *De Passione*, serm. II : « Homicide jusqu'au pied de la croix, il devint confesseur du Christ sur la croix. » Saint Maxime, *De Latrone*, homil. IV : « Pourquoi trouva-t-il si promptement le salut? Parce qu'il eut foi dans la passion, tandis que les autres s'en scandalisoient. » Saint Bernard, *Epist.* II : « Il confessa ses crimes et parvint au ciel dans un jour, parce que la croix lui servit comme de pont pour passer de cette vallée de larmes dans la bienheureuse patrie. »

---

qua culpa per membra corporis exercetur. Ergo cùm oporteat ad debitam pœnæ recompensationem, ut « per quæ peccat quis, per hæc et torqueatur, » videtur quod nunquam possit pœna totalis peccati per contritionem exolvi.

3. Præterea, dolor contritionis est finitus. Sed pro aliquo peccato, scilicet mortali debetur pœna infinita. Ergo nullo modo potest esse tanta contritio, quod totam pœnam deleat.

Sed contra est, quòd Deus plus affectum cordis acceptat, quàm exteriorem actum. Sed per exteriores actus absolvitur homo à pœna et culpa. Ergo et similiter per cordis affectum, qui est contritio.

Præterea, exemplum hujus de Latrone habetur, cui dictum est : « Hodie mecum eris in paradiso, » propter unicum pœnitentiæ actum. Utrum autem totus reatus per contritionem

exempter de toute la peine? Nous avons examiné cette question précédemment au sujet de la pénitence (1).

(Conclusion. — Envisagée soit dans la charité, soit dans la douleur sensible, la contrition peut être assez grande pour detruire toute la faute et toute la peine.)

On peut considérer l'intensité de la contrition sous deux points de vue: dans la charité qui cause la détestation du péché, et dans la douleur sensible qu'excite la volonté pour le punir. Sous le premier rapport, la charité peut être si grande, que la contrition produite par elle mérite non-seulement la rémission de la faute, mais encore la délivrance de toute la peine. Sous le second point de vue, comme la douleur sensible forme elle-même un châtiment, elle peut être assez grande aussi pour détruire la faute et la peine.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme ne peut avoir la certitude que sa contrition suffit pour détruire la peine et la faute : il est donc tenu de se confesser et de satisfaire, d'autant plus que sa contrition ne seroit pas véritable si elle ne renfermoit le propos de soumettre le péché aux clefs de l'Eglise ; et ce propos il doit l'accomplir aussi pour une autre raison, pour observer le précepte de la confession (2).

(1) Le concile de Trente a porté ce décret contre Luther, *sess.* XIV, *can.* 12 : « Si quelqu'un dit que toute la peine est toujours remise avec la faute..., qu'il soit anathème. » En enseignant que toute la peine n'est pas remise toujours, le saint concile nous fait entendre qu'elle l'est quelquefois.

(2) Puisque le ferme propos dérive immédiatement de la contrition, il doit renfermer les mêmes qualités : il doit être intérieur, universel, souverain et efficace.

D'abord le ferme propos doit être intérieur, de même que la contrition est la douleur du cœur, comme s'exprime le concile de Trente ; s'il n'existoit que sur les lèvres, il n'existeroit pas.

Ensuite le ferme propos doit être universel : il doit, toujours comme la contrition, embrasser tous les péchés mortels : car l'homme qui veut éviter une prévarication parce qu'elle offense Dieu, veut les éviter toutes. Quant aux péchés véniels, « on doit se proposer, nous a dit saint Thomas dans une question précédente, de les éviter chacun en particulier, mais non tous en général, parce que l'infirmité de cette vie ne le permet pas. Il faut cependant se proposer de diminuer le nombre de ses fautes légères ; car, autrement, on courroit le risque de s'arrêter et partant de reculer dans la voie de la perfection. »

En outre le ferme propos doit être souverain, renfermer la plus forte résolution que l'homme puisse former, de même que la contrition est la plus grande douleur qu'il puisse éprouver. Le péché est le plus grand de tous les maux : il faut donc l'éviter plus que toute chose.

Enfin le ferme propos doit être efficace ; c'est-à-dire il doit faire prendre, au moment où il

---

semper tollatur, IV *Sent.*, dist. 14 (ut et 3 part., qu. 86, art. 4), quæsitum est, ubi hoc ipsum de pœnitentia quærebatur.

(Conclusio. — Contritio, sive ex parte charitatis, sive ex parte doloris sensibilis consideretur, tanta esse potest, ut ad plenam culpæ et pœnæ deletionem sufficiat.)

Respondeo dicendum, quòd intensio contritionis potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte charitatis, quæ displicentiam causat ; et sic contingit tantum intendi charitatem in actu, quod contritio inde sequens merebitur non solum culpæ amotionem, sed etiam absolutionem ab omni pœna. Alio modo ex parte doloris sensibilis, quem voluntas in contritione excitat ; et quia ille etiam pœna quædam est, tantum potest intendi, quod sufficiet ad deletionem culpæ et pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis non potest esse certus quod contritio sua sit sufficiens ad deletionem pœnæ et culpæ ; et ideo tenetur confiteri et satisfacere, maximè cum contritio vera non fuerit, nisi propositum confitendi habuisset annexum, quod debet ad effectum adduci, etiam propter præceptum, quod est de confessione datum.

2° La douleur, de même que la joie, reflue du cœur sur les parties extérieures du corps; d'où le Sage dit, *Prov.*, XVII, 22 : « La tristesse du cœur dessèche les os.

3° Quoique la douleur de la contrition soit finie, comme la peine du péché mortel l'est aussi, dans son intensité, cependant elle tire une vertu infinie de la charité qui l'anime et l'informe; et c'est de là qu'elle a la puissance de détruire la faute et la peine.

ARTICLE III.

Une petite contrition suffit-elle pour détruire les grands péchés?

Il paroît qu'une petite contrition ne suffit pas pour détruire les grands péchés. 1° La contrition est le remède du péché. Or le remède corporel qui suffit pour guérir une petite maladie, ne peut en guérir une grande. Donc la plus petite contrition ne suffit pas pour guérir des plus grands péchés.

2° Comme on l'a vu dans une question précédente, il faut avoir plus de contrition d'un grand péché que d'un petit. Or la contrition n'efface les péchés que dans les conditions requises. Donc la plus petite contrition n'efface pas les plus grands péchés.

Mais toute grace sanctifiante détruit tout péché mortel, puisqu'elle ne peut exister avec ce péché. Or toute contrition est informée par la grace sanctifiante. Donc toute contrition, si petite qu'elle soit, détruit tout péché.

existe, les moyens nécessaires pour éviter le mal, écarter l'homme du péril et des occasions prochaines du péché. Mais l'efficacité n'est pas la permanence, l'inébranlable stabilité : la résolution la plus forte aujourd'hui peut ne plus exister demain. Les rechutes ne prouvent donc pas toujours l'inefficacité du ferme propos, mais très-souvent l'instabilité du cœur humain : « Les rechutes, dit saint Alphonse de Liguori, ne sont pas toujours la marque d'un foible propos, mais elles sont le plus souvent le signe que la volonté a changé; car on peut avoir le véritable amour de Dieu et se proposer de ne jamais pécher, et cependant pécher tout de suite (*statim*) après : ainsi Pierre se proposoit de mourir plutôt que de renier son divin Maître, et néanmoins il le renia au premier mot d'une servante. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut gaudium interius redundat etiam ad exteriores corporis partes, ita etiam dolor interior ad exteriora membra derivatur. Unde dicitur *Proverb.*, XVII : « Spiritus tristis exsiccat ossa. »

Ad tertium dicendum, quòd dolor contritionis quamvis sit finitus quantum ad intensionem, sicut etiam et pœna peccato mortali debita finita est, habet tamen infinitam virtutem ex charitate, qua informatur; et secundum hoc potest valere ad deletionem culpæ et pœnæ.

ARTICULUS III.

Utrùm parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd contritio parva non sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum. Quia contritio est medicina peccati. Sed corporalis medicina, quæ sanat corporalem morbum minorem, non sufficit ad sanandum majorem. Ergo minima contritio non sufficit ad delendum maxima peccata.

2. Præterea, suprà dictum est (qu. 3, art. 3), quòd oportet de majoribus peccatis magis conteri. Sed contritio non delet peccatum, nisi sit secundùm quòd oportet. Ergo minima contritio non delet omnia peccata.

Sed contra, quælibet gratia gratum faciens, delet omnem culpam mortalem, quia simul cum ea stare non potest. Sed quælibet contritio est gratiâ gratum faciente informata. Ergo quantumcumque sit parva, delet omnem culpam.

(Conclusion. — La douleur d'avoir offensé Dieu, quelque petite qu'elle soit, pourvu qu'elle atteigne la nature de la contrition, suffit pour détruire tout péché.)

La contrition renferme deux douleurs, comme nous l'avons dit souvent : la douleur de la raison, qui est le déplaisir du péché ; puis la douleur sensible, qui est excitée par la volonté. Or dans certaines circonstances, comme lorsqu'on a du péché moins de déplaisir que ne doit en inspirer la séparation de la fin dernière, la douleur de la raison peut être si petite, qu'elle n'atteint pas la nature de la contrition : c'est ainsi que l'amour peut être si foible, qu'il ne constitue pas la charité. La douleur sensible, au contraire, n'est point retenue par sa foiblesse en deçà de la nature de la contrition ; car elle n'appartient point à cet acte de la pénitence par elle-même, mais elle s'y adjoint comme par accident : d'ailleurs elle n'est pas en notre pouvoir. Il faut donc dire que la douleur du péché, si petite qu'elle soit, pourvu qu'elle parvienne à la nature de la contrition, détruit tout péché (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les remèdes spirituels tirent une efficacité infinie de la vertu infinie qui agit en eux, si bien que le remède qui guérit d'un petit péché peut guérir d'un grand. Comme donc le baptême fait disparoître les crimes énormes et les fautes légères, ainsi la contrition, pourvu qu'elle soit contrition, efface tous les péchés.

2° Qu'un homme ait plus de douleur d'un plus grand péché que d'un plus petit, cela vient de ce que le premier répugne davantage à l'amour qui produit la contrition ; mais si un autre homme avoit du plus grand péché seulement autant de douleur qu'il en a du plus petit, cette douleur suffiroit à la rémission de la faute.

(1) Il est écrit, *Prov.*, X, 12 : « La charité couvre toutes les fautes. » Et I *Pierre*, IV, 8 : « La charité couvre la multitude des péchés. » Or la contrition renferme toujours la charité : nous le voyons par saint Pierre, qui « pleura amèrement » après avoir renié Jésus (*Matth.*, XXVII, 75) ; par sainte Madeleine, qui « arrosa de ses larmes » les pieds du Rédempteur

---

(Conclusio. — Dolor quantumcumque sit parvus, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.)

Respondeo dicendum, quòd contritio (ut sæpè dictum est), habet duplicem dolorem. Unum rationis, qui est displicentia peccati commissi : et hic potest esse adeo parvus, quod non sufficiet ad rationem contritionis, ut si minus displiceret ei peccatum, quam debeat displicere separatio à fine; sicut etiam amor potest esse ita remissus, quod non sufficit ad rationem charitatis. Alium dolorem habet in sensu, et parvitas hujus non impedit rationem contritionis; quia non se habet per se ad contritionem, sed quasi ex accedenti ei adjungitur, et iterum non est in potestate nostra. Sic ergo dicendum, quòd quantumcumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

Ad primum ergo dicendum, quòd medicinæ spirituales habent efficaciam infinitam ex virtute infinita quæ in eis operatur; et ideo illa medicina, quæ sufficit ad curationem parvi peccati, sufficit etiam ad curationem magni, sicut patet de baptismo, quo et magna et parva solvuntur; et simile est de contritione, dummodo ad rationem contritionis pertingat.

Ad secundum dicendum, quòd hoc sequitur ex necessitate, quod unus homo plus doleat de majori peccato quàm de minori, secundùm quod magis repugnat amori, qui dolorem causat. Sed si unus alius haberet tantum de dolore pro majori, quantum ipse habet pro minori, sufficeret ad remissionem culpæ.

QUESTION VI.

De la nécessité de la confession.

Sur la confession dont il s'agit en ce moment, nous aurons six points à traiter : le premier, de la nécessité de la confession ; le second, de sa nature ; le troisième, de son ministre ; le quatrième, de sa qualité ; le cinquième, de ses effets ; le sixième, de son sceau ou de son secret.

Sur le premier de ces points, on peut élever les six questions suivantes : 1° La confession est-elle nécessaire pour le salut ? 2° Est-elle de droit naturel ? 3° Tout le monde y est-il obligé ? 4° Quelqu'un peut-il licitement confesser un péché dont il n'est pas coupable ? 5° Est-on obligé de se confesser sur-le-champ des péchés qu'on a commis ? 6° Peut-on être dispensé de se confesser à un homme ?

ARTICLE I.

La confession est-elle nécessaire pour le salut?

Il paroît que la confession n'est pas nécessaire pour le salut. 1° Le sacrement de pénitence a pour objet la rémission des péchés. Or il suffit,

(*Luc*, VIII, 38) ; et par saint Paul qui, entendant la voix du Seigneur, « se prosterna contre terre » et se fit baptiser aussitôt (*Actes*, IX, 1 et suiv.). Répétons donc la conclusion de notre saint auteur : la douleur du péché, si petite qu'elle soit, pourvu qu'elle atteigne la nature de la contrition, détruit tout péché.

Mais jusqu'où la douleur du péché doit-elle aller pour atteindre la nature de la contrition ? On peut répondre en theorie qu'elle doit aller jusqu'au dernier point de la douleur, et former la plus grande affliction d'esprit que l'homme puisse éprouver ; mais dans la pratique nul ne peut se promettre, avec une certitude absolue, qu'il a porté la componction jusqu'à ce terme suprême, ni même jusqu'aux limites de l'attrition. « Si le fidèle, dit le saint concile de Trente, *sess.* VI, ch. 9, ne doit douter ni de la miséricorde de Dieu, ni des mérites de Jésus-Christ, ni de l'efficace et de la vertu des sacrements, cependant il a sujet de craindre lorsqu'il se considère lui-même, et sa foiblesse et ses mauvaises dispositions, puisque nul ne peut savoir avec une certitude de foi, excluant toute possibilité d'erreur, qu'il a reçu la grace de Dieu. » — Pauvres pécheurs que nous sommes, humilions-nous jusque dans la poussière ; « travaillons à notre salut avec crainte et tremblement, » selon le conseil de l'Apôtre, *Ephes.*, II, 12.

QUÆSTIO VI.

De confessione quoad ejus necessitatem, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de confessione, de qua sex sunt consideranda. Primò, de confessionis necessitate ; secundò, de ejus quidditate ; tertiò, de ipsius ministro ; quartò, de qualitate ejus ; quintò, de ejus effectu ; sextò, de ejus sigillo.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm confessio sit necessaria ad salutem. 2° Utrùm confessio sit de jure naturali. 3° Utrùm omnes ad confessionem teneantur. 4° Utrùm aliquis licitè possit confiteri peccatum quod non habet. 5° Utrùm statim teneatur quis confiteri. 6° Utrùm possit cum aliquo dispensari ne homini confiteatur.

ARTICULUS I.

Utrùm confessio sit necessaria ad salutem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd confessio non sit necessaria ad salutem. Sacramentum enim pœnitentiæ propter remissionem

pour remettre les péchés, de l'infusion de la grace. Donc la confession n'est point nécessaire pour la pénitence à faire de nos péchés.

2° Le péché contracté par le fait d'autrui doit trouver son remède dans le ministère d'autrui. Donc, par la raison des contraires, le péché actuel, que l'on commet par le mouvement de sa propre volonté, doit n'avoir d'autre médecin que celui qui l'a commis. Or la pénitence n'a pas pour objet d'autres péchés que les péchés actuels. Donc la confession n'est point nécessaire pour la pénitence.

3° Quelques-uns ont obtenu la rémission de leurs péchés, sans qu'on lise nulle part qu'ils en aient fait la confession : c'est ce que nous voyons, par exemple, dans saint Pierre, dans sainte Magdeleine et dans saint Paul. Or la grace qui remet les péchés n'a pas moins d'efficacité aujourd'hui, qu'elle en avoit autrefois. Donc, aujourd'hui comme autrefois, la confession n'est point nécessaire pour le salut.

4° La confession est exigée dans les jugements pour mettre les juges en état d'infliger des peines proportionnées aux délits. Or rien n'empêche qu'on ne s'inflige soi-même une peine plus forte que celle qui nous seroit infligée par autrui. Donc il ne semble pas que la confession soit nécessaire pour le salut.

Mais Boëce dit dans ses livres *De la consolation :* « Si vous attendez du médecin qu'il soulage votre mal, c'est une nécessité pour vous de la lui découvrir. » Or il est nécessaire pour le salut, de chercher un remède à ses péchés. Donc il est nécessaire pour le salut, de découvrir ses maux spirituels par la confession.

D'ailleurs, dans les jugements séculiers, le juge n'est jamais le même que l'accusé. Or l'ordre doit être plus parfait dans les jugements spirituels que dans les affaires séculières. Donc le pécheur, qui est l'accusé, ne doit pas être à lui-même son propre juge, mais il doit être jugé par un autre. Quiconque a péché, est donc obligé de faire la confession de ses fautes.

---

culpæ ordinatum est. Sed culpa per gratiæ infusionem sufficienter remittitur. Ergo ad pœnitentiam de peccato agendam non est necessaria confessio.

2. Præterea, peccatum quod ex alio contractum est, ex alio debet habere medicinam : ergo peccatum actuale quod ex proprio motu quilibet commisit, oportet ex seipso tantùm habere medicinam. Sed contra tale peccatum ordinatur pœnitentia. Ergo confessio non est de necessitate pœnitentiæ.

3. Præterea, aliquibus est peccatum remissum sine hoc quòd confessi legantur, sicut patet de Petro et Magdalena et de Paulo. Sed non est minoris efficaciæ gratia remittens peccatum nunc, quàm tunc fuerit. Ergo nec nunc de necessitate salutis est, quòd homo confiteatur.

4. Præterea, confessio ad hoc exigitur in judicio, ut secundùm quantitatem culpæ pœna infligatur. Sed homo potest pœnam sibi ipsi infligere majorem, quàm etiam ab alio sibi infligatur. Ergo videtur quòd confessio non sit de necessitate salutis.

Sed contra, Boetius lib. *De Consol.* (Prosâ IV) : « Si opem medicantis expectas, oportet quòd morbum detegas. » Sed de necessitate salutis est, quòd homo de peccatis medicinam accipiat. Ergo et de necessitate salutis est quòd morbum per confessionem detegat.

2. Præterea, in judicio seculari non est idem judex et reus. Sed judicium spirituale est ordinatius. Ergo peccator qui est reus, non debet esse sui ipsius judex, sed ab alio judicari debet, et ita oportet quòd ei confiteatur.

(Conclusion. — Comme le remède proposé aux pécheurs dans le sacrement de pénitence, ne sauroit leur être appliqué sans la connoissance préalable de leur état, puisqu'un médecin ne peut pas traiter un mal dont il ignore l'espèce, la confession sacramentelle est nécessaire au salut de quiconque, ayant l'usage de sa raison, est tombé dans un péché mortel.)

La passion de Jésus-Christ, dont la vertu seule peut effacer le péché, soit originel, soit actuel, opère en nous au moyen des sacrements, qui tirent d'elle-même leur efficacité. Par conséquent, pour obtenir la rémission de son péché, soit actuel, soit originel, il est indispensable de recevoir un sacrement de l'Eglise, ou de fait, ou du moins d'intention, si la nécessité, et non le mépris, s'oppose à ce qu'on le reçoive réellement; et de là il résulte que les sacrements institués pour porter remède à des péchés qui empêchent l'entrée du ciel, sont de nécessité de salut. Donc, de même que le baptême, par lequel est effacé le péché originel, est de nécessité de salut, ainsi en est-il du sacrement de pénitence. Mais de même que, pour recevoir le baptême, on se soumet en le demandant aux ministres de l'Eglise, à qui appartient la dispensation des sacrements; ainsi, pour recevoir dans le sacrement de pénitence, la rémission de ses péchés, on se soumet aux ministres de l'Eglise en leur en faisant la confession, puisque, s'ils n'en avoient pas la connoissance, ils ne pourroient pas y appliquer des remèdes convenables. Donc la confession est de nécessité de salut pour quiconque, ayant l'usage de sa raison, est tombé dans quelque péché mortel (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'infusion de la grace suffit sans doute pour la remise de l'offense, quoique, même après que l'offense a été remise, il reste encore au pécheur une peine temporelle à acquitter. Mais l'infusion de la grace s'obtient au moyen des sacrements qui ont été insti-

(1) La nécessité de la confession sacramentelle pour le salut a été définie par le concile de Trente, *sess.* XIV, can. 6, 7, 8 et 9.

(Conclusio. — Cùm non possit pœnitentiæ sacramentum alicui in remedium adhiberi, nisi peccatum cognoscatur, eò quòd incognitum curari non possit, sacramentalis confessio de necessitate salutis ejus est, qui in peccatum actuale mortale cecidit.)

Respondeo dicendum, quòd passio Christi, sine cujus virtute nec originale, nec actuale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quæ ex ipsa efficaciam habent. Ideo ad culpæ remissionem et actualis et originalis, requiritur sacramentum Ecclesiæ, vel actu susceptum, vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus sacramentum excludit; et per consequens illa sacramenta quæ ordinantur contra culpam, cum quâ salus esse non potest, sunt de necessitate salutis; et ideò sicut baptismus, quo deletur originale peccatum, est de necessitate salutis, ita et pœnitentiæ sacramentum. Sicut autem aliquis per hoc quòd baptismum petit, se ministris Ecclesiæ subjicit, ad quos pertinet dispensatio sacramenti; ita etiam per hoc, quòd confitetur peccatum suum, se ministro Ecclesiæ subjicit, ut per sacramentum pœnitentiæ ab eo dispensatum remissionem consequatur, qui congruum remedium adhibere non potest, nisi peccatum cognoscat, quod fit per confessionem peccantis. Et ideo confessio est de necessitate salutis ejus, qui in peccatum actuale mortale cecidit.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratiæ infusio sufficit ad culpæ remissionem, sed post culpam remissam adhùc peccator est debitor pœnæ temporalis. Sed ad gratiæ infusionem consequendam ordinata sunt gratiæ sacramenta,

tués à cette fin, et sans lesquels (ou du moins sans le vœu de les recevoir), la grace n'est accordée à personne. Cela est évident pour le baptême; et il en est de même pour la confession, si ce n'est que, par rapport à cette dernière, la peine temporelle est en outre expiée au moyen de la honte qui accompagne la confession, du pouvoir des clefs auquel se soumet le pénitent, et de la satisfaction qui lui est enjointe, et dont le prêtre règle les conditions selon la qualité des crimes que la confession lui a fait connoître. Il est vrai que la confession n'est pas de nécessité de salut en tant qu'elle a pour effet de remettre la peine temporelle : car le péché peut être remis sans que cette peine le soit; et par conséquent on pourroit être dans la voie du salut, quand même on négligeroit d'expier cette peine dans la vie présente. Mais la confession est de nécessité de salut, en tant qu'elle a pour effet la rémission des péchés de la manière que nous l'avons dit.

2° Le péché contracté par le fait d'autrui, tel que le péché originel, peut être remédié indépendamment de tout concours de la part de celui qui en obtient la guérison, comme on le voit dans les enfants; mais un péché actuel, qu'on a commis par soi-même, ne sauroit être expié sans le concours de celui qui l'a commis. Cependant, celui qui a commis cette sorte de péchés ne peut pas tout seul se suffire pour les expier, quoiqu'il se soit suffi à lui-même pour les commettre, parce que, bien que le péché n'ait rien que de fini sous le rapport de l'attache désordonnée qu'il suppose à la créature, et que, sous ce rapport, le pécheur puisse être renvoyé à lui-même, il a une malice infinie à raison de l'éloignement qu'il entraîne après lui du souverain bien, et, sous cet autre rapport, la rémission du péché actuel doit avoir pour principe une action étrangère; car, comme le dit le Philosophe, ce qui est le dernier dans l'ordre de génération est le premier dans l'ordre d'analyse (1). Et c'est pour cela, que même le péché actuel requiert pour sa guérison une action étrangère.

(1) Voici le texte grec de ce passage : τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει, πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.

---

ante quorum susceptionem vel actu vel proposito aliquis gratiam non consequitur, sicut in baptismo patet. Et simile est de confessione; et ulteriùs per confessionis erubescentiam et vim clavium, quibus se confitens subjicit, et satisfactionem injunctam, quam sacerdos moderatur secundùm qualitatem criminum sibi per confessionem innotescentium, pœna temporalis expiatur. Sed tamen confessio, ex hoc quòd operatur ad pœnæ remissionem, non habet quòd sit de necessitate salutis; quia pœna ista est temporalis, ad quam post culpæ remissionem aliquis remanet ligatus. Unde sine hoc quòd in præsenti vita expiaretur, esset via salutis. Sed habet quòd sit de necessitate salutis ex hoc quòd ad remissionem culpæ modo prædicto operatur.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum quod ex altero contractum est, scilicet originale, potest omnino ab extrinseco remedium habere, ut in parvulis patet; sed peccatum actuale, quod ex seipso quisque commisit, non potest expiari, nisi aliquid cooperetur ille qui peccavit; sed tamen non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit; eò quòd peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum reducitur; sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex qua parte oportet quòd peccati remissio ab alio incipiat; quia quod « est ultimum in generatione, est primum in resolutione, » ut dicitur in III. *Ethic.* (cap. 5, græco-latino, vel 8), et ideò oportet quòd etiam peccatum actuale ex alio medicinam habeat.

3° Quoiqu'on ne lise pas au sujet de certains pénitents qu'ils se soient confessés, ils ont pu cependant le faire : car il s'est fait bien des choses, qui n'ont pas été écrites. Et d'ailleurs, Jésus-Christ possède un pouvoir d'excellence en vertu duquel il peut produire dans les ames l'effet du sacrement indépendamment du signe extérieur ou du sacrement lui-même.

4° La satisfaction ne suffiroit pas pour expier la peine due au péché, si elle n'avoit d'autre valeur que sa valeur matérielle, mais elle suffit en tant qu'elle fait partie du sacrement et qu'elle en emprunte la vertu. Il faut donc qu'elle soit imposée par les ministres des sacrements, et par conséquent la confession est nécessaire.

ARTICLE II.

La confession est-elle de droit naturel?

Il paroît que la confession est de droit naturel. 1° Adam et Caïn n'avoient d'autres préceptes à garder que ceux de la loi de nature. Or ils sont repris de n'avoir pas confessé chacun leur péché. Donc la confession des péchés est de droit naturel.

2° Les préceptes qui font également partie de la loi ancienne et de la loi nouvelle sont de droit naturel. Or la confession étoit aussi ordonnée dans la loi ancienne, comme il est dit dans *Isaïe*, XLIII, 26 : « Déclarez ce que vous avez » sur la conscience, « si vous voulez être justifié. » Donc la confession est de droit naturel.

3° Job n'étoit assujetti qu'à la loi naturelle. Or, lui aussi, il confessoit ses péchés, comme on le voit par ces paroles qu'il prononça, XXXI, 33 : « Si, comme Adam, j'ai dissimulé mon iniquité. » Donc la confession est de droit naturel.

Mais la preuve du contraire, c'est ce que dit saint Isidore, lib. V *Etymol.*, cap. 4, que le droit naturel est le même chez tous les peuples.

Ad tertium dicendum, quòd etsi non legatur eorum confessio, potuit tamen fieri. Multa enim facta sunt, quæ non sunt scripta. Et præterea, Christus habet potestatem excellentiæ in sacramentis, unde sine his, quæ ad sacramentum pertinent, potuit rem sacramenti conferre.

Ad quartum dicendum, quòd satisfactio non sufficeret ad expiandum pœnam peccati ex quantitate pœnæ, quæ in satisfactione imponitur, sed sufficit in quantum est pars sacramenti, virtutem sacramentalem habens, et ideò oportet quòd per dispensatores sacramentorum imponatur, et ideò necessaria est confessio.

ARTICULUS II.

Utrùm confessio sit de jure naturali.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd confessio sit de jure naturali. Adam enim et Cain non tenebantur, nisi ad præcepta legis naturæ. Sed reprehenduntur de hoc quòd peccatum suum non sunt confessi. Ergò confessio peccati est de jure naturali.

2. Præterea, præcepta illa quæ manent in veteri lege et novâ, sunt de jure naturali. Sed confessio fuit in veteri lege, ut dicitur *Isa.*, XLIII : « Narra si quid habes, ut justificeris; » (vel secundùm Septuaginta : « Dic tu prior iniquitates tuas, » etc.). Ergo est de jure naturali.

3. Præterea, Job non erat subjectus nisi legi naturali. Sed ipse peccata confitebatur, quod patet per hoc quòd dicit *Job*, XIII : « Si abscondi ut homo peccatum meum. » Ergo est de jure naturali.

Sed contra, Isidorus dicit, quòd « jus naturale est idem apud omnes. » Sed confessio non

Or la confession n'est pas prescrite pour tous de la même manière. Donc elle n'est pas de droit naturel.

Une autre raison, c'est que la confession se fait à un prêtre dépositaire du pouvoir des clefs. Or l'institution du pouvoir des clefs n'est pas de droit naturel. Donc la confession n'est pas non plus de droit naturel.

(CONCLUSION. — Comme les sacrements ont une vertu que ne sauroit expliquer la raison naturelle, il est évident que la confession n'est pas de droit naturel, mais de droit divin.)

Les sacrements sont des espèces de protestations de foi, et par conséquent ils doivent être du même ordre que la foi elle-même; or la foi s'élève au-dessus de toute connoissance de la raison naturelle; donc les sacrements ne sauroient nous être connus par les lumières de la raison naturelle. Et comme le droit naturel est non le produit de l'opinion, mais le résultat en nous d'une certaine vertu innée, comme l'a dit Cicéron, lib. I *De invent.* (1), il s'ensuit que les sacrements ne sont pas de droit naturel, mais de droit divin, droit supérieur au droit naturel, quoiqu'il soit lui-même appelé quelquefois de ce même nom, en ce sens qu'on peut appeler naturel à une chose ce qui a été mis en elle par son créateur. Malgré cette considération, il n'y a de naturel, à proprement parler, que ce qui est l'effet de quelque principe naturel; quant aux choses que Dieu se réserve à lui-même de faire, soit en dirigeant à son gré les forces de la nature, soit en opérant des miracles, soit en révélant des mystères, soit en instituant des sacrements, ces choses-là sont à proprement parler au-dessus de la nature. Et ainsi la confession, dont la nécessité repose sur ce qu'elle fait partie d'un sacrement, n'est pas de droit naturel, mais de droit divin.

Je réponds aux arguments : 1° Adam est blâmé pour n'avoir pas re-

(1) Il est bon de remarquer que l'auteur du *Supplément* n'allègue ici d'autre autorité que celle de Cicéron, qui n'en est pas même une en théologie, et en est une très-foible en philosophie. On s'accorde assez aujourd'hui à dire qu'il n'y a d'inné en nous, en fait de vérités, que la faculté de les connoître, quels que soient d'ailleurs les moyens de développement de cette faculté.

---

est eodem modo apud omnes. Ergo non est de jure naturali.

Præterea, confessio fit ei qui habet claves. Sed claves Ecclesiæ non sunt de jure naturali institutæ. Ergo nec confessio.

(CONCLUSIO. — Cùm sacramenta naturalis rationis vires excedant, sacramentalem confessionem, non naturalis, sed divini juris esse, perspicuum est.)

Respondeo dicendum, quòd sacramenta sunt quædam fidei protestationes, unde oportet ea fidei esse proportionata; fides autem est supra cognitionem rationis naturalis; unde et sacramenta sunt supra rationis naturalis dictamen. Et quia jus naturale est « quod non opinio genuit, sed innata quædam vis inseruit, » ut Tullius dicit, ideo sacramenta non sunt de jure naturali, sed de jure divino, quod est supra naturale; quod quandoque etiam *naturale* dicitur, secundùm quòd cuilibet rei illud est naturale, quod ei à suo creatore imponitur. Tamen propriè dicuntur naturalia, quæ ex principiis naturæ causantur, supra autem naturam illa, quæ ipse Deus sibi reservat, sive naturæ ministerio operanda, sive in operationibus miraculorum, sive in revelationibus mysteriorum, sive in institutionibus sacramentorum. Et sic confessio, quæ necessitatem sacramentalem habet, non est de jure naturali, sed divino.

Ad primum ergo dicendum, quòd Adam vi-

connu son péché devant Dieu; or il est de droit naturel de confesser à Dieu ses péchés en s'en reconnoissant coupable. Au lieu que la confession dont nous parlons ici est celle qui se fait à un homme. Ou bien, disons encore, qu'il peut être de droit naturel suivant les cas de confesser son péché, par exemple, lorsque traduit en jugement on est interrogé par un juge: car il n'est pas permis de mentir alors, en cherchant des excuses à son péché, ou en le niant, comme firent Adam et Caïn, que l'Ecriture blâme pour ce sujet. Mais quant à la confession que l'on fait de ses péchés de son propre mouvement à un homme, dans le but d'en obtenir le pardon de Dieu, elle n'est par de droit naturel.

2° Les préceptes de la loi de nature restèrent obligatoires sous la loi de Moïse, comme ils le sont encore sous la loi nouvelle; mais la confession, telle qu'elle se pratiquoit sous la loi de Moïse, n'étoit pas la même que celle qui se pratique sous la loi nouvelle, pas plus qu'elle n'étoit la même que celle qui s'étoit pratiquée sous la loi de nature. Car, du temps de la loi de nature, il suffisoit de reconnoître par un acte intérieur ses péchés devant Dieu; au lieu que sous la loi de Moïse, il falloit de plus en faire la déclaration par certains rites extérieurs, comme par l'offrande d'une victime de propitiation pour le péché: ce qui suffisoit sans doute pour faire connoître aux autres hommes qu'on avoit péché, mais sans qu'il en résultât l'obligation, telle qu'elle existe dans la loi nouvelle, de faire l'aveu spécial et circonstancié de ses péchés.

3° Job vouloit parler, dans le passage qu'on nous objecte, de la dissimulation qui consiste à nier ou à excuser les péchés dont on nous feroit le reproche avec justice, comme on le voit par la Glose apposée au texte.

---

tuperatur ex hoc quòd peccatum suum coram Deo non recognovit: confessio enim quæ fit Deo per recognitionem peccati est de jure naturali; nunc autem loquimur de confessione quæ fit homini. Vel dicendum, quòd confiteri peccatum, in casu est de jure naturali, scilicet cùm quis in judicio constitutus à judice interrogatur: tunc enim non debet mentiri, peccatum suum excusando vel negando, de quo Adam et Cain vituperantur. Sed confessio quæ fit homini sponte, ad remissionem peccatorum consequendam à Deo, non est de jure naturali.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta legis naturæ manent eodem modo in lege Moysi, et in nova lege; sed confessio quamvis aliqualiter esset in lege Moysi, non tamen eodem modo, sicut in lege nova, nec sicut in lege naturæ. In lege enim naturæ sufficiebat recognitio peccati interior apud Deum; sed in lege Moysi oportebat aliquo signo exteriori peccatum protestari, sicut per oblationem hostiæ pro peccato, ex quo etiam homini innotescere poterat eum peccasse; non autem oportebat ut speciale peccatum à se commissum manifestaret, aut peccati circumstantias, sicut in nova lege oportet.

Ad tertium dicendum, quòd Job loquitur de illa absconsione peccati, quam facit deprehensus, peccatum negando, aut excusando, ut ex Glossa ibidem haberi potest (1).

(1) In lib. XXII *Moralium* S. Gregor., cap. 9: *Usitatum humani generis vitium est et latendo peccatum committere, et commissum abscondere, et convictum defendendo multiplicare. Ex illo quippe lapsu primi hominis hæc augmenta ducimus nequitiæ, ex quo ipsam radicem traximus culpæ.*

ARTICLE III.

Tous sont-ils obligés de se confesser?

Il paroît que tous ne sont pas obligés de se confesser. 1° Saint Jérôme a dit que la pénitence est une seconde planche après le naufrage. Or il y en a dont la vertu n'a point fait naufrage depuis le moment où ils ont été baptisés. Donc ils n'ont point à recevoir le sacrement de pénitence, ni par conséquent à s'acquitter du devoir de la confession, qui fait partie de ce sacrement.

2° En tout tribunal, la confession n'est pas due à d'autres qu'à des juges. Or il en est parmi les hommes qui n'ont point de juges au-dessus d'eux. Donc ceux-là du moins ne sont point tenus à la confession.

3° Il en est qui n'ont pas d'autres péchés sur la conscience que des péchés véniels. Or il n'y a aucune obligation de se confesser de péchés de cette espèce. Donc il n'y a pas pour tout le monde obligation de se confesser.

Mais, d'un autre côté, la confession fait le pendant de la contrition et de la satisfaction. Or la contrition et la satisfaction sont obligatoires pour tout le monde. Donc la confession est aussi obligatoire pour tout le monde.

C'est ce qu'on voit d'ailleurs par la Décrétale, *De pœnitentiis et remissionibus* (1), où il est dit que tout fidèle de l'un et de l'autre sexe, une fois parvenu à l'âge de discrétion, est tenu de se confesser.

(Conclusion.) — Quoiqu'il n'y ait que les pécheurs qui soient tenus à la confession de leurs fautes en vertu du droit divin, tous les fidèles néanmoins sont tenus de s'acquitter de ce devoir, au moins une fois chaque année, en vertu du droit ecclésiastique.)

Nous pouvons être obligés de nous confesser, à deux titres. Le premier

(1) C'est le fameux décret *Omnis utriusque sexûs* du quatrième concile de Latran.

ARTICULUS III.

Utrùm omnes ad confessionem teneantur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non omnes ad confessionem teneantur. Quia, sicut dicit Hieronymus, « pœnitentia est secunda tabula post naufragium. » Sed aliqui post baptismum naufragium non sunt passi. Ergo nec eis competit pœnitentia, et sic nec confessio, quæ est pœnitentiæ pars.

2. Præterea, confessio facienda est judici in quolibet foro. Sed aliqui sunt qui non habent hominem judicem supra se. Ergo nec tenentur ad confessionem.

3. Præterea, aliquis est qui non habet peccata nisi venialia. Sed de illis non tenetur homo confiteri. Ergo non quilibet tenetur ad confessionem.

Sed contra est, quòd confessio contra satisfactionem et contritionem dividitur. Sed omnes tenentur ad contritionem et satisfactionem. Ergo et omnes tenentur ad confessionem.

Præterea, hoc patet ex *Decret. de pœn. et remissione* (1), ubi dicitur, quòd « omnes utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, tenentur peccata confiteri. »

(Conclusio. — Quanquam peccatores tantùm, ex divino jure, ad confessionem teneantur; ex vi tamen positivi juris, omnes Christi fideles ad eam, semel saltem in anno, tenentur.)

Respondeo dicendum, quòd ad confessionem

(1) Ex concilio Lateranensi sub Innocentio III.

de ces titres c'est le droit divin, en tant que la confession peut nous servir de remède; et, sous ce rapport, tous ne sont pas obligés de se confesser, mais ceux-là seulement qui sont tombés dans quelque péché mortel depuis leur baptême. L'autre titre est la loi de l'Eglise, et sous cet autre rapport, tous sont tenus à la confession, en vertu du décret porté par le concile de Latran, sous Innocent III, pour trois motifs : l'un de nous obliger à reconnoître que nous sommes tous pécheurs, et réduits à avoir besoin que Dieu manifeste en nous sa gloire; le second, de nous faire approcher avec plus de respect de l'Eucharistie; le troisième enfin, de mettre les pasteurs de l'Eglise en état de connoître leurs brebis, et d'écarter le loup de leur troupeau.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique nous puissions tous, une fois baptisés, échapper ici-bas au naufrage, c'est-à-dire éviter tous les péchés mortels, il ne nous est pas possible d'éviter également tous les péchés véniels, que la pénitence peut avoir aussi pour objet. Il y a donc toujours lieu, même pour ceux qui n'ont pas péché mortellement, de recourir à la pénitence, et par conséquent à la confession.

2° Il n'est personne de nous qui ne doive reconnoître Jésus-Christ pour juge, et se confesser à lui dans la personne de quelqu'un qui tienne sa place; et, quoique celui-ci puisse nous être inférieur à raison de la prélature dont nous serions investis, il n'en seroit pas moins notre supérieur en cette circonstance, où nous ne devons voir en nous que la personne d'un pécheur, et en lui que la personne de Jésus-Christ dont il rempliroit alors le ministère.

3° Ce n'est pas à raison du sacrement, mais à raison de la loi de l'Eglise que nous pouvons être obligés de confesser des péchés véniels, quand nous n'avons point d'autres péchés à nous reprocher que ceux-là; à moins de dire avec quelques-uns, que la décrétale en question n'oblige que ceux qui ont des péchés mortels; en effet, disent ces théologiens, cette décré-

---

dupliciter obligamur. Uno modo ex jure divino, ex hoc ipso, quòd est medicina; et secundùm hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantùm qui peccatum mortale incurrunt post baptismum. Alio modo ex præcepto juris positivi, et sic tenentur « omnes ex institutione Ecclesiæ edita in Concilio generali sub Innocentio III, tum ut quilibet peccatorem se recognosceret, quia « omnes peccaverunt, et egent gratia Dei » (*Rom.*, V), tum ut cum majori reverentia ad Eucharistiam accedatur, tum etiam ut Ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupus intra gregem lateat.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis homo in hac mortali vita post baptismum naufragium evadere possit, quod est peccatum mortale; non tamen evadere potest venialia quibus ad naufragium disponitur, contra quæ etiam pœnitentia ordinatur; et ideo manet pœnitentiæ locus etiam in illis qui non mortaliter peccant, et per consequens confessionis.

Ad secundum dicendum, quòd nullus est qui non habeat judicem Christum, cui per suum vicarium confiteri debet, qui quamvis eo inferior sit in quantum prælatus est; tamen est eo superior, in quantum peccator est ipse, et ille Christi minister.

Ad tertium ergo dicendum, quòd ex vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione Ecclesiæ, quandò non habet alia quæ confiteatur. Vel potest dici secundùm quosdam, quòd ex Decretali prædicta non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia; quod patet ex hoc quod dicit, quòd « de-

tale porte qu'on est tenu de confesser tous ses péchés; or cela ne sauroit s'entendre des péches véniels, puisqu'il n'est possible à personne de les confesser tous; donc celui qui n'a pas de péchés mortels, n'est pas obligé pour cela de confesser ses péchés véniels, mais il doit lui suffire, pour satisfaire au précepte de l'Eglise, de se présenter au prêtre et de lui déclarer qu'il ne se sent coupable d'aucun péché mortel, et cette démarche toute seule lui tiendra lieu de confession (1).

ARTICLE IV.

Peut-il être permis à quelqu'un de se confesser coupable d'un péché qu'il n'a pas commis?

Il paroît qu'il peut être permis de se confesser d'un péché qu'on n'a pas commis. 1° Comme le dit saint Grégoire, *ad interrogat. X. Augustini Anglor. episcopi*, il est d'une bonne ame de se trouver à soi-même des fautes là où l'on n'en a commis aucune. Donc il est aussi d'une bonne ame de s'accuser de fautes dont on ne se sent pas coupable.

2° On peut, par humilité, se croire valoir moins qu'un autre dont le péché est manifeste, et on est louable d'avoir de soi une telle opinion. Or il doit être permis de confesser de bouche ce qu'il l'est de penser au fond de son cœur. Donc il peut être permis de se confesser plus coupable qu'on ne l'est réellement.

3° On peut être quelquefois en doute si le péché qu'on a commis est mortel ou véniel. Or il semble qu'en pareil cas on doive s'en confesser comme d'un péché mortel. Donc on doit quelquefois se confesser de péchés dont on n'est pas coupable.

4° La satisfaction est réglée d'après la confession. Or on peut satisfaire

(1) D'après Sylvius, le sentiment le plus commun et le seul vrai, c'est que l'intention de l'Eglise est de n'obliger à la confession annuelle que ceux qui ont la conscience d'avoir commis quelque péché mortel, et que dans le cas contraire on ne peut y être obligé que pour éviter le scandale, ou, si l'on est religieux, pour obéir à la loi de sa communauté.

---

bent omnia peccata confiteri, » quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest; et secundùm hoc ille qui non habet mortalia, non tenetur ad confessionem venialium; sed sufficit ad præceptum Ecclesiæ implendum, ut se sacerdoti repræsentet, et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc ei pro confessione reputatur.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliquis licitè possit confiteri peccatum quod non habet.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd aliquis licitè possit confiteri peccatum quod non habet. Quia, ut dicit Gregorius, « bonarum mentium est ibi culpam agnoscere, ubi culpa non est. » Ergo ad bonam mentem pertinet, ut de illis culpis se accuset, quas non commisit.

2. Præterea, aliquis per humilitatem reputat se deteriorem aliquo, qui est manifestus peccator, et in hoc est commendandus. Sed quod corde quis æstimat, licet ore confiteri. Ergo licitè potest confiteri se habere gravius peccatum quàm habeat.

3. Præterea, aliquis quandoque dubitat de peccato aliquo, utrùm sit mortale vel veniale, et talis debet de illo, ut videtur, confiteri ut de mortali. Ergo aliquis debet confiteri aliquandò peccatum quod non habet.

4. Præterea, satisfactio ex confessione ordi-

quelquefois pour des péchés qu'on n'a pas commis. Donc on peut aussi se confesser de péchés dont on n'a pas la conscience.

Mais, d'un autre côté, dire qu'on a fait une chose qu'on n'a pourtant pas faite, c'est mentir, et personne ne doit mentir en confession, puisque tout mensonge est péché. Donc personne ne doit se confesser de péchés qu'on n'a pas commis.

D'ailleurs, on ne doit, dans aucun tribunal, imposer à qui que ce soit un crime, qu'on ne sauroit prouver par des témoins dignes de foi. Or dans le for de la pénitence, le témoin c'est la conscience. Donc on ne doit pas s'accuser de péchés dont on n'a pas la conscience.

(Conclusion. — Comme la confession a pour but de faire connoître au confesseur l'état de la concience du pénitent, il est évident qu'il ne peut être permis de confesser des péchés dont on n'est pas coupable.)

Le pénitent doit se servir de la confession pour se faire connoître à son confesseur : or celui qui dit au prêtre autre chose de lui-même, soit en bien, soit en mal, que ce qu'il a dans sa conscience, ne se fait pas connoître au prêtre, mais se cache plutôt à lui ; donc la confession qu'il lui fait ne remplit pas son but. Mais, pour qu'elle le remplisse, il faut que les paroles s'accordent avec les pensées, et qu'on ne s'accuse coupable que de ce dont on a la conscience.

Je réponds aux arguments : 1° On peut se trouver à soi-même des fautes là où l'on n'en a commis aucune, en deux sens différents. Car, s'il s'agit de la substance même de l'acte, qu'on diroit avoir commis, quoiqu'on sût bien ne l'avoir pas commis, il n'est pas vrai qu'il soit d'une bonne ame de se trouver à soi-même, en ce sens, des fautes là où on n'en a commis aucune, mais cela dénoteroit plutôt une conscience erronée. Si, au contraire, il ne s'agit que de la qualité de l'acte, ce que dit saint Grégoire ne contient rien que de vrai : car un juste craint toujours d'avoir

---

natur. Sed aliquis potest satisfacere de peccato, quod non commisit. Ergò etiam potest confiteri peccatum quod non fecit.

Sed contra : Quicumque dicit se fecisse quod non fecit, mentitur. Sed nullus in confessione mentiri debet, cùm omne mendacium sit peccatum. Ergo nullus debet confiteri peccatum quod non fecit.

Præterea, in judicio exteriori non debet aliquod crimen alicui impingi, quod non potest per testes idoneos probari; sed testis in foro pœnitentiæ est conscientia : ergo aliquis non debet se accusare de peccato, quod in conscientia sua non habet.

(Conclusio. — Cùm per confessionem debeat pœnitens conscientiam suam confessori suo manifestam facere; patet, quòd nullatenus licet peccatum quod quis non habet, confiteri.)

Respondeo dicendum, quòd per confessionem debet pœnitens se confessori suo manifestare. Ille autem, qui aliud sacerdoti de se loquitur, quàm in sua conscientia habeat, sive bonum, sive malum, non se sacerdoti manifestat, sed magis occultat : et ideo non est idonea confessio. Sed ad hoc quòd sit idonea, requiritur quòd os cordi concordet, ut solum hoc os accuset, quod conscientia tenet.

Ad primum ergo dicendum, quòd agnoscere culpam ubi culpa non est, potest esse dupliciter : uno modo, ut intelligatur quantùm ad substantiam actus; et sic non est verum : non enim ad bonam mentem pertinet, sed ad errantem, ut se actum aliquem commisisse agnoscat, quem non commisit : alio modo, quantùm ad conditionem actus; et sic verum est quod Gregorius dicit; quia justus in actu, qui de se bonus est, formidat ne aliquis defec

gâté par quelque endroit même ce qu'il peut avoir fait de bien. Et c'est dans ce dernier sens que Job disoit (1), IX, 20 : « Je redoutois toutes mes œuvres. » Or quant à une pareille crainte, il est d'une bonne ame de la manifester telle qu'on l'a dans le cœur; et ainsi la difficulté est résolue.

2° Un juste vraiment humble ne se croit pas valoir moins que tel pécheur notoire, quant à la substance de ses actions, mais quant à leur qualité, en ce sens qu'il craint d'avoir offensé Dieu par orgueil, même en ce qu'il semble avoir fait de bien, plus grièvement qu'un autre, qui auroit d'ailleurs commis les plus grands crimes.

3° Lorsqu'on doute si le péché qu'on a commis est mortel, on doit s'en confesser, si ce doute ne peut être dissipé, parce que celui qui fait ou omet dans le moment même une chose dont il se doute qu'il y a péché mortel à la faire ou à l'omettre, pèche mortellement, par cela seul qu'il s'y expose de son plein gré (2). Or ce seroit s'exposer de même au danger, que de négliger de se confesser d'un péché dont on doute s'il est mortel. En ce cas, néanmoins, on ne doit pas affirmer que le péché qu'on a commis est mortel, mais se contenter de dire qu'on en doute, et en laisser juge le prêtre, dont l'office est de discerner telle lèpre d'avec telle autre.

4° On ne fait aucun mensonge, tant qu'on se borne à satisfaire pour un péché qu'on n'a pas commis, au lieu qu'il y a mensonge à confesser un péché qu'on ne croit pas avoir commis. Si cependant, on croit avoir commis le péché que l'on confesse, on ne ment pas, quand même on ne l'auroit pas commis, et on ne pèche pas, par conséquent, pourvu qu'on ne s'en dise coupable que de la manière qu'on le pense dans son cœur.

(1) Passage cité dans la réponse de saint Grégoire à la dixième interrogation de saint Augustin.

(2) Sylvius fait dire de plus ici à l'auteur qu'on doit se confesser d'un péché certainement mortel dont on doute si on l'a confessé ou si on l'a commis. Quoique cela soit vrai, nous ne voyons pas que cela soit renfermé dans le texte.

---

tus ex parte sua fuerit. Et sic dicitur, *Job*, IX : « Verebar omnia opera mea. » Et ideo ad bonam mentem etiam pertinet, ut hanc formidinem, quam corde tenet, lingua accuset.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum, quia justus qui est verè humilis, non reputat se deteriorem, quantùm ad perpetrationem actus, qui sit pejor ex genere; sed quia timet ne in his quæ benè agere videtur, per superbiam graviùs delinquat.

Ad tertium dicendum, quòd quando aliquis dubitat de aliquo peccato an sit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente; quia qui aliquid committit vel omittit, in quo dubitat esse peccatum mortale, peccat mortaliter, discrimini se committens. Et similiter periculo se committit, qui de hoc quod dubitat esse mortale, negligit confiteri; non tamen debet asserere illud mortale esse, sed dubitativè loqui, et judicium sacerdotis expectare, cujus est discernere inter lepram et lepram.

Ad quartum dicendum, quòd ex hoc, quòd homo satisfacit pro peccato, quod non commisit, non incurrit mendacium, sicut cùm quis confitetur peccatum, quod non credit se fecisse; si autem dicat peccatum quod non fecit, dum credit se fecisse, non mentitur; et ideò non peccat, si eo modo dicat sicut est in corde suo.

ARTICLE V.

Est-on obligé de se confesser aussitôt que le péché a été commis ?

Il paroît qu'on est obligé de se confesser aussitôt le péché commis. 1° Si l'on n'a point de nécessité à alléguer, dit Hugues de Saint-Victor, on n'est point excusable d'avoir méprisé la grace de l'absolution. Or personne n'est exempt de l'obligation de ne point mépriser une telle grace. Donc chacun est obligé de confesser ses péchés aussitôt qu'il le peut.

2° Il n'est personne qui ne soit obligé d'en faire plus pour se guérir d'un mal spirituel, qu'il n'en feroit pour obtenir la guérison d'un mal corporel. Or une personne affligée d'un mal corporel ne pourroit différer le recours au médecin sans nuire à sa guérison. Donc il semble aussi qu'on ne puisse, sans compromettre son salut, négliger de confesser sur-le-champ ses péchés au prêtre, quand on peut le faire.

3° Une dette contractée sans terme fixé pour le paiement, doit être acquittée aussitôt que possible. Or la confession due à Dieu est une dette contractée sans terme fixé pour le paiement. Donc on doit l'acquitter au plus tôt.

Mais, d'un autre côté, la décrétale déjà citée marque un temps déterminé pour la confession, comme pour la réception de l'eucharistie. Or on ne pèche pas en attendant l'époque fixée par le droit pour recevoir l'eucharistie. Donc on ne pèche pas non plus en attendant l'époque fixée pour la confession qu'on est obligé de faire.

D'ailleurs, on pèche mortellement par cela seul qu'on omet un devoir auquel on est rigoureusement obligé. Si donc on est obligé de confesser

---

ARTICULUS V.

Utrùm statim teneatur quis confiteri.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd statim teneatur quis confiteri; dicit enim Hugo de S. Victore (1) : « Si necessitas non est, quæ prætendatur, contemptus non excusatur. » Sed quilibet tenetur vitare contemptum. Ergo quilibet tenetur statim confiteri, cum potest.

2. Præterea, quilibet tenetur plus facere ad evadendum morbum spiritualem, quàm ad evadendum morbum corporalem. Sed aliquis infirmus corporaliter, non sine detrimento salutis medicum requirere tardat. Ergo videtur quòd non possit esse sine detrimento salutis, quòd aliquis sacerdoti, cujus copiam habet, non statim de peccato confiteatur.

3. Præterea, illud quod sine termino debetur, statim debetur. Sed sine termino debet homo confessionem Deo. Ergo tenetur ad statim.

Sed contra, in Decretali (2) simul datur tempus determinatum de confessione et de Eucharistiæ perceptione. Sed aliquis non peccat, si non percipiat Eucharistiam ante tempus à jure determinatum. Ergo nec peccat, si ante tempus illud non confiteatur.

Præterea, quicumque illud omittit, ad quod ex præcepto tenetur, peccat mortaliter. Si ergo aliquis non statim confiteatur quandò ha-

(1) Lib. II *De Sacr.*, pag. 14, cap. 8, et lib. I, pag. 12, cap. 1.

(2) *Decretal.*, lib. V, tit. 38, cap. 12, quæ sic habet : *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confitetur proprio Sacerdoti, et injunctam sibi pœnitentiam propriis viribus studeat adimplere; suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiæ sacramentum.*

ses péchés aussitôt qu'on les a commis, on pèchera mortellement, dès qu'on tardera de les confesser, malgré la facilité qu'on auroit d'en faire la confession; et par la même raison, on commettra un nouveau péché mortel à chaque nouvelle occasion de s'en confesser qu'on aura laissée échapper : ainsi donc le seul délai de la pénitence suffiroit pour multiplier à l'infini les péchés mortels, ce qui ne paroît pas raisonnable.

(Conclusion. — Quoiqu'il y ait obligation pour tout le monde d'avoir du regret de ses péchés aussitôt qu'on les a commis, et qu'il y ait du danger à en différer la confession, il n'est pas cependant nécessaire pour le salut de s'en confesser sur-le-champ; mais on peut attendre, pour cela, la facilité de trouver un confesseur, et le temps qu'a marqué l'Eglise pour la réception du sacrement de pénitence.)

Je dirai donc que le ferme propos de se confesser étant lié à la contrition, on est obligé d'avoir ce ferme propos du moment où on l'est d'avoir de la contrition de ses péchés, et, par conséquent, lorsque les péchés qu'on a commis reviennent à la mémoire, surtout si l'on se trouve en danger de mort, ou dans des conjonctures qui rendent un nouveau péché inévitable, si l'on n'obtient le pardon de ceux qu'on a commis d'avance. Un prêtre, par exemple, qui est tenu de dire la messe, est obligé de se confesser, s'il peut aller trouver un confesseur, ou, s'il ne le peut pas, de faire au moins un acte de contrition, avec le ferme propos de se confesser aussitôt qu'il pourra le faire. Mais, quant à l'acte même de la confession, on peut y être obligé de deux manières, savoir, 1° par accident, comme quand on a quelqu'autre obligation à remplir, qu'on ne puisse remplir sans péché, à moins de s'être confessé préalablement, et alors il y a obligation accidentelle de se confesser : c'est ainsi que celui qui se trouve dans l'obligation de recevoir l'eucharistie, ce qu'il n'est permis à personne de faire sans s'être confessé quand on a péché mortellement, doit se confesser s'il en a la commodité, et qu'il y ait nécessité pour lui de communier. Et de là

---

bet copiam sacerdotis, si ad statim confitendum teneretur, peccaret mortaliter, et eadem ratione alio tempore, et sic deinceps; et ita multa peccata mortalia homo incurreret pro una pœnitentiæ dilatione; quod videtur inconveniens.

(Conclusio. — Quanquam statim omnes de suis dolere peccatis teneantur, et confessionem differre, periculo non careat; de necessitate tamen salutis non est, ut statim peccata sua quis confiteatur, sed habita copia confessoris, et statutis ab Ecclesia pro pœnitentia temporibus.)

Respondeo dicendum, quòd cùm propositum confitendi sit annexum contritioni, tunc tenetur aliquis ad hoc propositum, quandò ad contritionem tenetur, scilicet quandò peccata memoriæ occurrunt, præcipuè cùm in periculo mortis existit, aut in aliquo articulo, in quo sine peccati remissione oporteat eum peccatum incurrere. Sicut cùm tenetur sacerdos ad celebrandum, si non desit copia sacerdotis, confiteri tenetur; aut si desit, saltem conteri tenetur, et habere propositum confitendi, copia sacerdotis oblata. Sed ad confessionem actualiter faciendam obligatur aliquis dupliciter : uno modo, *per accidens*, scilicet quandò ad aliquid tenetur, quod non potest sine peccato facere nisi confessus : tunc enim confiteri tenetur; sicut si debeat Eucharistiam percipere, ad quam nullus post peccatum mortale, nisi confessus, accedere debet, copia sacerdotis oblata, et necessitate non urgente. Et inde venit obligatio, qua Ecclesia omnes obligat ad

vient l'obligation que l'Eglise impose à tous les fidèles, de se confesser au moins une fois chaque année, parce qu'elle a établi pour tout le monde cette autre obligation de communier au moins une fois chaque année, savoir, à Pâques (1) : tous sont donc obligés de se confesser pour cette époque (2).

2° Le précepte de la confession peut aussi être obligatoire par lui-même, et, dans ce dernier cas, on doit, ce semble, raisonner du délai de la confession comme de celui du baptême, puisque l'un comme l'autre de ces deux sacrements est nécessaire pour le salut. Or on n'est pas tenu de recevoir le baptême dès le moment où l'on a formé le propos de le recevoir, à un tel point qu'on pécheroit mortellement si on le recevoit tout aussitôt ; et il n'y a point de temps déterminé au-delà duquel le délai du baptême soit imputé à péché mortel. En un mot, le délai à recevoir le baptême peut tantôt constituer un péché mortel, tantôt non ; mais pour en bien juger, il faut examiner quelle a été la cause de ce délai : car, comme le dit le Philosophe, « la volonté ne remet l'exécution de ce qu'elle a résolu, que pour une cause ou une autre du ressort de la raison. » Si donc la cause pour laquelle on a différé de recevoir le baptême renferme un péché mortel, comme, par exemple, si c'est mépris ou quelqu'autre semblable motif, il y aura eu péché mortel à commettre ce délai ; sinon, le péché n'aura pu être que véniel. Ainsi semble-t-il qu'on doive raisonner de la confession, dont la nécessité n'est pas plus grande que ne l'est celle du baptême. Mais comme ce qui est de nécessité de salut doit être accompli du moins dans le cours de la vie, il s'ensuit que, s'il y a danger de mort, le précepte de la confession oblige alors par lui-même, de la même manière que celui

(1) Voyez ce que nous avons dit, III part., quest. LXXX, art. X, *ad* 3.

(2) On auroit tort d'inférer de ces paroles que le précepte de la confession annuelle n'oblige que par accident, ou à l'occasion seulement de celui de la communion pascale à remplir, puisque, dans le décret même du concile de Latran, ces deux préceptes sont exprimés comme deux préceptes distincts ; et par conséquent les enfants qui à raison de leur âge sont empêchés de faire la communion pascale, n'en sont pas moins obligés de faire leur confession annuelle, s'ils ont la raison suffisamment développée et qu'ils se soient rendus coupables de quelque péché mortel.

---

semel in anno confitendum, quia instituit ut semel in anno, scilicet in Paschate, omnes sacram communionem accipiant, et ideo ante tempus illud omnes confiteri tenentur. Alio modo obligatur aliquis ad confessionem *per se*; et sic videtur esse eadem ratio de confessione et de baptismo differendo; quia utrumque est sacramentum necessitatis. Ad baptismum autem percipiendum non tenetur aliquis statim postquam habet propositum baptismi, ita quòd peccet mortaliter nisi statim baptizetur; nec est aliquod tempus determinatum, ultra quod si baptismum differat, peccatum mortale incurrat. Sed potest contingere quòd dilatione baptismi mortale erit peccatum, vel non erit; et hoc pensandum est ex causa dilationis, quia, sicut dicit Philosophus in octavo Physicorum : « Voluntas non retardat facere aliquod opus volitum, nisi propter aliquam causam rationabilem. » Unde si causa dilationis baptismi mortale peccatum annexum habeat, utpotè si propter contemptum, vel aliquid hujusmodi, baptismum differat, dilatio erit peccatum mortale; aliàs non. Et ideo idem videtur esse de confessione, quæ non est majoris necessitatis, quàm baptismus. Et quia ea quæ sunt de necessitate salutis, tenetur homo in hac vita implere; ideo, si periculum mortis imminet, etiam per se loquendo obligatur aliquis ad confessionem faciendam tunc, vel baptis-

de recevoir le baptême (1). C'est pour cela, sans doute, que saint Jacques a recommandé ensemble le devoir de la confession et celui de l'extrême-onction. On peut donc regarder comme probable l'opinion suivant laquelle il n'y a pas d'obligation de confesser sans délai les péchés qu'on a commis, quoiqu'il y ait du danger à tarder de le faire. D'autres soutiennent cependant, que celui qui a une véritable contrition de ses péchés est tenu de les confesser dès la première occasion qui peut s'offrir à lui, comme le lui dicte la droite raison ; et c'est en vain qu'on leur objecte la décrétale qui accorde le délai d'une année entière, parce que, disent-ils, l'intention de l'Eglise en cela n'est pas de justifier un délai semblable, mais seulement d'empêcher qu'on ne pousse la négligence jusqu'à l'étendre encore au-delà ; par conséquent, l'effet de cette décrétale ne peut pas être d'excuser de péché un tel délai dans le for de la conscience, mais seulement de mettre à l'abri des peines qu'on auroit à encourir dans le for exterieur, telles que seroit celle d'être privé de la sépulture ecclésiastique, si l'on étoit prévenu par la mort avant le délai fixé. Mais cette opinion nous paroît trop dure, parce que les préceptes affirmatifs n'obligent pas dans le premier moment, mais dans un temps déterminé ; et ce temps n'est pas déterminé par la seule commodité qu'il y a de les accomplir, puisqu'autrement un riche pécheroit mortellement toutes les fois qu'il négligeroit de donner de son superflu au premier pauvre qui se présenteroit sur son chemin, ce qui est faux ; mais il est déterminé par l'urgence qu'il y a d'accomplir ces préceptes, et, par conséquent, il ne

(1) De là, ainsi que l'observe Sylvius, l'obligation imposée aux médecins d'avertir les malades en danger de mort de se confesser, avant d'entreprendre leur guérison, ou si ces derniers s'y refusent, de cesser le troisième jour de leur continuer leurs visites, en vertu de la bulle du saint pape Pie V, *Super gregem :* ce qui cependant ne doit s'entendre, selon l'opinion probable de quelques-uns, que des cas où l'interruption des visites du médecin ne mettroit pas la vie de son malade dans un nouveau danger ; car alors la loi divine de la charité doit prévaloir sur toutes les lois humaines.

---

mum suscipiendum. Et propter hoc etiam Jacobus simul (1) præceptum edidit de confessione facienda et de extrema unctione suscipienda. Et ideo videtur probabilis eorum opinio, qui dicunt, quòd non tenetur homo ad statim confitendum, quamvis periculosum sit differre. Alii autem dicunt quòd tenetur contritus ad statim confitendum, debita opportunitate oblata secundùm rectam rationem. Nec obstat quòd Decretalis terminum præfigat, ut semel in anno confiteatur; quia Ecclesia non indulget dilationi, sed prohibet negligentiam in majori dilatione; unde per Decretalem illam non excusatur à culpa dilationis quantùm ad forum conscientiæ, sed excusatur à pœna quantùm ad forum Ecclesiæ, ut non privetur debita sepultura, si morte præventus fuerit ante tempus illud. Sed hoc videtur nimis durum; quia præcepta affirmativa non obligant ad statim, sed ad tempus determinatum, non quidem ex hoc quòd tunc commodè impleri possunt (quia tunc si non daret aliquis eleemosynam de superfluo, quandocumque pauper monstraretur, peccaret mortaliter, quod falsum est); sed ex hoc quòd tempus necessitatem urgentem adducit; et ideo non oportet quod si statim

(1) Qui postquàm discerat, V, 14 : *Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et, si in peccatis sit, remittentur ei;* statim addit, V, 16 : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra.*

faut pas taxer de péché mortel celui qui ne se confesse pas dès la première occasion qu'il a de le faire, quand même il n'en pourroit attendre une autre meilleure, mais celui-là seulement qui ne se confesse pas lorsqu'il y a urgence pour lui de le faire. Or cette latitude accordée à la confession des péchés, nous ne la considérons pas comme un effet de l'indulgence de l'Eglise, mais comme la simple interprétation d'un précepte affirmatif, tellement qu'avant que l'Eglise eût porté son décret, cette latitude étoit encore plus grande (1). D'autres dispensent les séculiers de se confesser avant le carême, parce que c'est là pour ces derniers le temps de la pénitence, et refusent aux religieux, au contraire, tout délai de la confession, parce que, pour un religieux, la vie entière est un temps de pénitence. Mais cette raison est futile : car les religieux n'ont pas d'autres obligations à remplir que les autres hommes, excepté celles qui résultent de leurs vœux ; or l'obligation qu'ils ont de se confesser ne résulte point de leurs vœux de religion.

Je réponds aux arguments : 1° Hugues de Saint-Victor, dans l'endroit objecté, parle seulement de ceux qui mourroient sans recevoir les sacrements.

2° Le salut du corps ne requiert pas que dans la maladie on fasse venir aussitôt le médecin, à moins qu'il n'y ait urgence de guérison ; et il en est de même pour les maux spirituels.

3° La détention du bien d'autrui contre la volonté de celui à qui ce

(1) Comme l'observe Sylvius avec raison, le précepte divin de la confession n'oblige pas par lui-même seulement lorsqu'il y a danger de mort, puisque autrement, à ne considérer que le droit divin, le sacrement de pénitence ne seroit autre chose par lui-même qu'un sacrement des mourants ; mais il oblige par lui-même tous ceux qui ont la conscience d'avoir commis quelque péché mortel, quoique le délai que peuvent mettre ceux-ci à le remplir ne constitue pour eux un péché nouveau, qu'autant que ce délai est notable et qu'il tendroit à rendre illusoire le précepte divin. Mais comme d'un autre côté, à ne consulter que la raison en elle-même, le terme à fixer à ce delai ne sauroit être assigné d'une manière précise, c'est

---

oblata opportunitate non confiteatur, etiamsi major opportunitas non expectetur, aliquis peccet mortaliter; sed quandò ex articulo temporis necessitas confessionis inducitur. Nec hoc est ex indulgentia Ecclesiæ, quòd non teneatur ad statim ; sed ex natura præcepti affirmativi : undè ante Ecclesiæ statutum, etiam minùs tenebatur. Quidam verò dicunt, quòd sæculares non tenentur ante quadragesimale tempus confiteri, quod est eis pœnitentiæ tempus, sed religiosi tenentur ad statim, quia totum tempus est eis pœnitentiæ tempus. Sed hoc nihil est; quia religiosi non tenentur ad alia, quàm cæteri homines, nisi ad quæ ex voto se obligaverunt, cujusmodi non est confessio.

Ad primum ergo dicendum ,quod Hugo (1) loquitur de illis, qui sine sacramento decedunt.

Ad secundum dicendum, quòd non est de necessitate salutis corporalis, ut statim medicus quæratur, nisi quandò necessitas curationis incumbit, et similiter est de morbo spirituali.

Ad tertium dicendum, quòd retentio rei alienæ invito domino, contrariatur præcepto

(1) Ita legitur in libro *De anima*, quem alii ad Hugonem à Sancto Victore, alii ad S. Bernardum referunt : *Quòd si fortè peccator verè pœniteat, sed intercurrente articulo necessitatis ad confessionem pervenire non possit, confidenter credere debemus quòd summus Sacerdos complet in eo quod mortalis non potuit ; et quod jam apud Deum factum constat, quod homo quidem verè voluit, sed non valuit adimplere ; quia confessionem non contemptus excusit, sed impedivit necessitas.*

bien appartient contredit un précepte négatif qui oblige à tout instant et pour chaque instant : voilà pourquoi il y a obligation de restituer ce bien sans délai. Mais il faut raisonner autrement d'un précepte affirmatif, qui oblige à tout instant, mais non pour chaque instant; d'où il résulte qu'on n'est pas obligé d'y satisfaire sans aucun délai.

ARTICLE VI.

Quelqu'un peut-il être dispensé de remplir le précepte de la confession?

Il paroît que l'on peut être dispensé quelquefois de faire à un homme la confession de ses péchés. 1° Les préceptes qui sont de droit positif sont sujets à dispense de la part des pasteurs de l'Eglise. Or la confession n'est que de droit positif, comme on l'a vu plus haut, art. 3. Donc on pourroit être dispensé d'en remplir le devoir.

2° Ce qui est d'institution humaine souffre dispense de la part des hommes. Or on ne lit nulle part que ce soit Dieu qui ait institué la confession, mais on lit plutôt qu'elle a été instituée par un homme, savoir par l'apôtre saint Jacques, lorsqu'il a dit, V, 16 : « Confessez vos péchés les uns aux autres. » Et certainement le pape a le pouvoir de dispenser en ce qui est d'institution apostolique, comme on le voit par les dispenses accordées aux bigames. Donc le pape peut aussi dispenser du devoir de la confession.

Mais la pénitence, dont la confession fait partie, est un sacrement de nécessité de salut comme le baptême. Donc, puisque personne ne sauroit être dispensé de recevoir le baptême, personne ne peut non plus être dispensé de la confession.

(CONCLUSION. — Comme la confession est de droit divin, aucune auto-

sagement que l'Eglise a établi qu'on ne pourroit le reculer au-delà d'une année, et en portant cette loi, elle n'a pas créé, à proprement parler, une obligation nouvelle, mais elle a déterminé plutôt le précepte divin, et satisfait par là aux scrupules des consciences timorées, en même temps que remédié à la négligence du plus grand nombre.

---

negativo, quod obligat *semper* et *ad semper* ; et ideo tenetur semper ad statim reddendum. Secus est autem de impletione præcepti affirmativi, quod obligat *semper*, sed non *ad semper*. Unde non tenetur aliquis ad statim implendum.

ARTICULUS VI.

Utrùm possit cum aliquo dispensari, ne confiteatur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd possit cum aliquo dispensari ne confiteatur homini peccata. Præcepta enim quæ sunt de jure positivo, subjacent dispensationi Prælatorum Ecclesiæ. Sed confessio est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo potest dispensari cum aliquo, ut non confiteatur.

2. Præterea, illud quod ab homine institutum est, potest etiam ab homine dispensationem recipere. Sed confessio non legitur à Deo instituta, sed ab homine, *Jacobi*, V : « Confitemini alterutrum peccata vestra. Habet autem Papa potestatem dispensandi in iis quæ per Apostolos instituta sunt, sicut patet de bigamis. Ergo etiam potest cum aliquo dispensare ne confiteatur.

Sed contra : pœnitentia, cujus pars est confessio, est sacramentum necessitatis, sicut et baptismus. Cùm ergo in baptismo nullus dispensare possit, nec in confessione aliquis dispensare poterit.

(CONCLUSIO. — Cùm confessio sit juris divini, non potest aliqua auctoritate dispensari,

rité ne peut en dispenser celui qui s'y trouve obligé par là même qu'il l'est de recourir au sacrement de pénitence.)

Les ministres de l'Eglise appartiennent à une société fondée par Dieu même, et qu'en conséquence le pouvoir qu'ils exercent présuppose cette société divinement fondée, de même que toute opération naturelle présuppose l'œuvre de la création. Comme donc l'Eglise est fondée sur la foi et les sacrements, il ne sauroit appartenir à ses ministres d'établir de nouveaux sacrements ou d'abolir les anciens, pas plus que de faire de nouveaux articles de foi ou d'abolir les articles définis; mais cela fait partie du pouvoir d'excellence qui n'appartient qu'à Jésus-Christ, fondement essentiel de l'Eglise. Et de même que le pape ne peut dispenser personne de la nécessité de recevoir le baptême pour pouvoir être sauvé, il ne peut non plus dispenser de la confession ceux qui se trouvent obligés de recourir au sacrement de pénitence. Il peut toutefois dispenser de la confession en tant que cette obligation résulte d'un précepte positif de l'Eglise, et par conséquent permettre à quelqu'un de la différer au-delà du terme fixé par la loi ecclésiastique.

Je réponds aux arguments : 1° Les préceptes de droit divin ne sont pas moins strictement obligatoires que ceux de droit naturel ; de même donc que les préceptes de droit naturel n'admettent pas de dispense, les préceptes de droit divin ne sauroient non plus en admettre.

2° Les hommes n'ont pas été les premiers à établir la loi de la confession, quoique cette loi ait été promulguée par l'apôtre saint Jacques; mais c'est Dieu qui l'a établie, bien qu'il ne soit fait nulle part mention expresse de son institution divine (1). Néanmoins on trouvera dans les livres saints qu'elle a été préfigurée, et par celle que faisoient à Jean-

(1) Mais il en a été implicitement fait mention dans ces paroles de Jésus-Christ à ses apôtres, *Jean*, XX. 16 : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, » puisque, pour les remettre avec discrétion, il faut les connoître, et qu'ils ne peuvent être connus du prêtre, du moins les péchés secrets, que par la confession.

---

ut quis ex vi sacramenti ad eam obligatus, nunquam confiteatur.)

Respondeo dicendum, quòd ministri Ecclesiæ instituuntur in Ecclesia divinitus fundata, et ideo institutio Ecclesiæ præsupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis præsupponitur ad opus naturæ: et quia Ecclesia fundatur in fide et in sacramentis; ideo ad ministros Ecclesiæ novos articulos fidei edere, aut editos removere, aut nova sacramenta instituere, aut instituta removere, non pertinet; sed hoc est potestatis excellentiæ, quæ soli debetur Christo, qui est Ecclesiæ fundamentum. Et ideò, sicut Papa non potest dispensare, ut aliquis sine baptismo salvetur; ita nec quòd salvetur sine confessione secundùm quòd obligat ex ipsa vi sacramenti. Sed potest dispensare in confessione secundùm quòd obligat ex præcepto Ecclesiæ, ut possit aliquis diutiùs confessionem differre, quàm ab Ecclesia institutum sit.

Ad primum ergo dicendum, quòd præcepta juris divini non minùs obligant, quàm præcepta juris naturalis ; unde sicut non potest dispensari in jure naturali, ita nec in jure positivo divino.

Ad secundum dicendum, quòd præceptum de confessione non est ab homine primò institutum, quamvis sit à Jacobo promulgatum ; sed à Deo institutionem habuit, quamvis expressa ipsius institutio non legatur. Tamen quædam præfiguratio ipsius inventur, et in hoc quòd omnes confitebantur peccata sua,

Baptiste de leurs péchés ceux qu'il préparoit par son baptême à recevoir la grace de Jésus-Christ, et par le renvoi que Notre-Seigneur fit des lépreux aux prêtres, qui, quoiqu'ils ne fussent pas prêtres du nouveau Testament, n'en figuroient pas moins le sacerdoce actuel.

QUESTION VII.

De la manière dont on doit définir la confession.

On peut faire sur ce point les trois questions suivantes : 1° Saint Augustin a-t-il bien défini la confession? 2° La confession est-elle un acte de vertu? 3° La confession est-elle un acte de la vertu de pénitence?

ARTICLE I.

Saint Augustin a-t-il bien défini la confession?

Il paroît que saint Augustin n'a pas bien défini la confession par ces paroles : « La confession est ce qui fait sortir de l'ame le mal qu'elle receloit en elle-même, par l'appât qu'elle lui présente de l'espérance du pardon, » lib. *De ver. et fals. pœnit.* 1° Le mal que la confession a pour objet de guérir, c'est le péché, et le péché est quelquefois public et notoire. Donc saint Augustin ne devoit pas dire du péché en général que c'est un mal caché auquel la confession a pour objet de porter remède.

2° Le principe de la pénitence, c'est la crainte Or la confession fait partie de la pénitence. Donc saint Augustin ne devoit pas donner l'espérance, mais plutôt la crainte, pour motif à la confession.

---

qui baptismo ipsius ad gratiam Christi præparabantur; et in hoc quòd Dominus sacerdotibus leprosos transmisit, qui quamvis non essent novi Testamenti sacerdotes, tamen in eis novi Testamenti sacerdotium significabatur.

QUÆSTIO VII.

De quidditate confessionis, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de quidditate confessionis.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm Augustinus convenienter definiat confessionem. 2° Utrùm confessio sit actus virtutis. 3° Utrùm confessio sit actus pœnitentiæ virtutis.

ARTICULUS I.

Utrùm Augustinus convenienter definiat confessionem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Augustinus inconvenienter definiat confessionem, dicens : « Confessio est per quam morbus latens spe veniæ aperitur. » Morbus enim contra quem confessio ordinatur, peccatum est. Sed peccatum aliquando est apertum. Ergo non debuit dicere morbum latentem esse, cujus confessio est medicina.

2. Præterea, principium pœnitentiæ est timor. Sed confessio est pars pœnitentiæ. Ergo non debuit pro causa confessionis ponere spem, sed magis timorem.

3° Ce n'est pas mettre une chose à découvert que de la renfermer sous un sceau. Or les péchés que l'on confesse sont mis sous le sceau de la confession. Donc saint Augustin ne devoit pas dire que la confession les met à découvert ou qu'elle les fait sortir de l'ame.

4° On trouve d'autres définitions de la confession différentes de celle qu'en a donnée saint Augustin. Saint Grégoire, par exemple, définit, homil. XL *in Evang.*, la confession : la détestation des péchés et l'ouverture violente des plaies de l'ame. D'autres disent que la confession est la déclaration des péchés faite à un prêtre suivant la loi ; d'autres, que la confession est une accusation sacramentelle du pécheur, propre à satisfaire à la justice de Dieu par la confusion que ce pécheur en éprouve et par la vertu des clefs de l'Eglise, et qui se termine par l'injonction d'une pénitence à accomplir. La définition donnée par saint Augustin semble donc ne pas renfermer toutes les qualités de la confession, et par là même être insuffisante.

(Conclusion. — La confession est ce qui fait sortir de l'ame le mal qu'elle receloit en elle-même, par l'appât qu'elle lui présente de l'espérance du pardon.)

Dans l'acte de la confession se trouvent plusieurs choses à considérer. 1° La substance de cet acte et le genre auquel il appartient, et ce genre est un genre de manifestation. 2° Sa matière, et la matière de la confession c'est le péché. 3° A qui elle se fait, et celui à qui la confession se fait c'est le prêtre. 4° Quel en est le motif, et ce motif c'est l'espérance du pardon. 5° Quel en est l'effet, et cet effet c'est la remise d'une partie de la peine avec l'obligation d'en acquitter ce qui reste. La définition donnée par saint Augustin indique donc et la substance de l'acte de la confession, en le faisant consister à faire sortir de l'ame le mal qui y étoit recelé ; et la matière de cet acte, en indiquant que c'est un mal; et le motif de cet acte dans l'espérance du pardon : et les autres définitions alléguées indiquent aussi plusieurs des cinq conditions tout à l'heure nommées, comme on s'en convaincra en les examinant de près.

---

3. Præterea, illud quod sub sigillo ponitur, non aperitur, sed magis clauditur. Sed peccatum quod quis confitetur, sub sigillo confessionis ponitur. Ergo non aperitur in confessione peccatum, sed magis clauditur.

4. Præterea, inveniuntur aliæ quædam definitiones ab ista differentes. Gregorius enim dicit, quòd « confessio est peccatorum detestatio et ruptio vulneris. » Quidam verò dicunt, quòd confessio « est coram sacerdote legitima peccatorum declaratio. » Quidam autem dicunt sic : « Confessio est sacramentalis delinquentis accusatio, ex erubescentia et per claves Ecclesiæ satisfactoria, obligans ad peragendam pœnitentiam injunctam. » Ergo videtur quòd præassignata definitio, cùm non omnia continet, quæ in his continentur, insufficiens sit.

(Conclusio. — Confessio est per quam latens morbus spe veniæ aperitur.)

Respondeo dicendum, quòd in actu confessionis plura consideranda occurrunt : primò, ipsa substantia actûs sive genus ejus, quod est manifestatio quædam ; secundò, de quo fiat, scilicet de peccato; tertiò, cui fiat, scilicet sacerdoti ; quartò, causa ejus, scilicet spes veniæ ; quintò, effectus ejus, scilicet absolutio a parte pœnæ, et obligatio ad aliam partem exolvendam. In prima ergo definitione Augustini tangitur et substantia actus, in *apertione;* et de quo sit confessio, cùm dicitur, *morbus latens;* et causa, in *spe veniæ :* et in aliis definitionibus tanguntur aliqua de illis quinque assignatis, ut cuilibet inspicienti patet.

Je réponds aux arguments : 1° Quoiqu'il arrive souvent que le prêtre connoisse d'avance comme homme les péchés du pénitent, il ne les connoît pas encore comme ministre de Jésus-Christ, de même qu'un juge peut connoître de sa science privée ce qu'il est censé ignorer comme juge : or c'est la confession qui donne au prêtre cette connoissance sacramentelle. D'ailleurs, l'acte extérieur peut être connu, quoique l'acte intérieur, qui en est le principe, reste caché, et par conséquent il reste toujours celui-ci à découvrir par la confession.

2° La confession présuppose la charité (1) qui rend la vie au pécheur, comme il est dit dans le Maître des Sentences, liv. 4, dist. 18 : « La charité est donnée dans la contrition; » au lieu que la crainte servile que n'accompagne pas l'espérance n'est que préliminaire à la charité. Or celui qui a la charité est mû par l'espérance, plutôt que par la crainte; le motif de la confession est donc la première, plutôt que la seconde.

3° En toute confession le péché est découvert au prêtre, en même temps qu'il reste couvert du sceau du secret pour les autres.

4° Toute définition ne doit pas nécessairement exprimer tout ce qui concourt à la chose définie; de là vient que parmi les définitions, les unes envisagent la chose d'un côté, les autres d'un côté différent.

ARTICLE II.

La confession est-elle un acte de vertu ?

Il paroît que la confession n'est pas un acte de vertu. 1° Tout acte de vertu est de droit naturel, puisque c'est de la nature que nous avons reçu

(1) La confession présuppose la charité, lorsqu'elle est accompagnée de la contrition parfaite; mais la contrition qui l'accompagne peut souvent n'être qu'imparfaite, puisque l'auteur lui-même a reconnu, question précédente, art. 1, dans sa réponse au premier argument, que la confession doit avoir pour effet l'infusion de la grace, c'est-à-dire de la charité. Il ne pourroit donc pas exiger qu'elle la présuppose toujours, sans se contredire lui-même. Voir là-dessus Sylvius.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis sacerdos aliquando sciat ejus peccatum ut homo, non tamen scit ut Christi vicarius; sicut etiam judex aliquando scit aliquid ut homo, quod nescit ut judex : et quantùm ad hoc, per confessionem aperitur. Vel dicendum, quòd quamvis actus exterior in aperto sit, actus tamen interior, qui principium est actus exterioris, in occulto est; et ideo oportet quòd per confessionem aperiatur.

Ad secundum dicendum, quòd confessio præsupponit charitatem qua quis vivus efficitur, ut in littera dicitur (Sent., lib. IV, dist. XVIII, § D) : Contritio autem est in qua datur charitas. Timor autem servilis, qui est sine spe, est prævius ad charitatem. Sed habens charitatem magis movetur ex spe, quàm ex timore; et ideo causa confessionis ponitur potiùs spes, quàm timor.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum in qualibet confessione aperitur sacerdoti, et clauditur aliis confessionis sigillo.

Ad quartum dicendum, quòd non oportet in qualibet definitione omnia tangere, quæ ad rem definitam concurrunt; et ideo inveniuntur quædam definitiones sive assignationes datæ penes unam causam, quædam penes aliam.

ARTICULUS II.

Utrùm confessio sit actus virtutis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd confessio non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est de jure naturali, quia « ad virtutes apti sumus à natura, » ut Philoso-

nos dispositions pour la vertu, comme le dit le Philosophe (1). Or la confession n'est pas de droit naturel. Donc elle n'est pas un acte de vertu.

2. Les actes de vertu conviennent plutôt à ceux qui n'ont pas péché, qu'à ceux qui ont péché. Or la confession de péchés commis, dont il est question ici, ne sauroit convenir à celui qui n'a point péché. Donc elle n'est pas un acte de vertu.

3° La grace qui se trouve dans les sacrements diffère en quelque manière de celle qui se trouve dans les vertus et dans les dons. Or la confession fait partie d'un sacrement. Donc elle n'est pas un acte de vertu.

Mais les préceptes de la loi ont pour objet des actes de vertus. Or la confession est l'objet d'un précepte. Donc elle est un acte de vertu.

D'ailleurs, nous ne méritons que par des actes de vertus. Or la confession est un acte méritoire, puisqu'elle nous ouvre le ciel, comme nous le lisons dans le Maître des Sentences. Donc elle doit être un acte de vertu.

(Conclusion. — Comme il y a de la vertu à confesser de bouche ce qu'on a dans le cœur, la confession, qui renferme cette condition dans sa notion même, est en elle-même une bonne action et un acte de vertu.)

Ainsi qu'il a été dit plus haut, quest. I, art. 1, pour qu'un acte soit appelé un acte de vertu, il suffit qu'il implique dans sa notion une manière d'agir qui appartienne à la vertu. Or, quoiqu'on ne trouve pas dans la confession tout ce que renferme l'idée de vertu, on y trouve, après tout, et dans le nom même qu'elle porte, une manifestation de ce qu'on a dans la conscience, et par là même un accord entre la bouche et le

(1) Voici ce passage d'Aristote, tiré de sa *Morale*, liv. II, ch. 1 : Οὐτ' ἄρα φύσει, οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεται, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. C'est-à-dire : Les vertus ne sont en nous ni naturellement, ni contrairement à notre nature ; mais nous sommes naturellement disposés à les embrasser, et nous nous y perfectionnons par la pratique.

---

phus dicit in II. *Ethicor*. Sed confessio non est de jure naturali. Ergo non est actus virtutis.

2. Præterea, actus virtutis magis convenire potest innocenti, quàm ei qui peccavit. Sed confessio peccati, de qua loquimur, non potest innocenti convenire. Ergo non est actus virtutis.

3. Præterea, gratia quæ est in sacramentis, aliquo modo differt à gratia, quæ est in virtutibus et donis. Sed confessio est pars sacramenti. Ergo non est actus virtutis.

Sed contra, præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed confessio cadit sub præcepto. Ergo est actus virtutis.

Præterea, non meremur, nisi actibus virtutum. Sed confessio est meritoria, quia cœlum aperit, ut in littera (1) Magister dicit, IV. Sent. (ubi suprà). Ergo videtur quòd sit actus virtutis.

(Conclusio.— Cùm sit conditio ad virtutem pertinens, quod quis corde tenet, ore confiteri, confessio quæ in sui ratione conditionem hanc includit, bonum est ex genere, et actus virtutis.)

Respondeo dicendum, quòd ad hoc, quòd aliquis actus dicatur virtutis, ut priùs dictum est, sufficit quòd in sui ratione aliquam conditionem implicet, quæ ad virtutem pertineat. Quamvis autem non omnia quæ ad virtutem requiruntur, importet confessio, tamen importat ex suo nomine manifestationem alicujus, quod in conscientia tenet aliquis ; sic enim simul in unum os et cor conveniunt : si enim

(1) Ex Ambrosio, serm. 34, vel potiùs incerto auctore, ubi legitur : *Confessio a morte animam liberat; confessio Paradisum aperit, confessio spem salvandi tribuit.*

cœur. Car si la bouche proféroit autre chose que ce qui est dans le cœur, ce ne seroit pas une confession, mais une fiction. Or confesser de bouche ce qu'on a dans le cœur, c'est là une manière d'agir qui appartient à la vertu. La confession est donc en elle-même une action louable et un acte de vertu, quoiqu'elle puisse être vicieuse, si elle n'a pas toutes les conditions requises.

Je réponds aux arguments : 1° La raison naturelle nous incline en général, supposé que nous nous confessions, à le faire comme il faut, sur ce sur quoi il le faut, et dans le temps où il le faut, et sous ce rapport la confession est de droit naturel ; mais, par rapport à la confession dont nous parlons ici, c'est au droit divin à déterminer en particulier quand, et comment, et sur quoi on doit se confesser. Et par là on voit que le droit naturel incline à la confession, supposé le droit divin, qui en prescrit les circonstances, comme la même chose a lieu en tout ce qui est de droit positif.

2. Celui qui est sans péché ne peut pas, tant qu'il demeure dans cet état d'innocence, avoir l'acte d'une vertu qui n'a d'autre objet que des péchés commis, quoiqu'il puisse en avoir l'habitude. C'est pour cela que la confession des péchés dont nous parlons ici, quoiqu'elle soit un acte de vertu, ne sauroit convenir à celui qui n'a point de péchés sur la conscience.

3° Quoique la grace qui accompagne les sacrements ne soit pas la même que celle qui accompagne les vertus, ce ne sont pas des graces contraires l'une à l'autre, mais des graces simplement diverses (1). Par conséquent, il n'y a point d'impossibilité à ce que le même acte soit un acte de vertu, en tant qu'il procède du libre arbitre gouverné par la grace, et tout à la fois un sacrement ou une partie de sacrement, en tant qu'il est un remède institué pour la guérison de la plaie du péché.

(1) C'est-à-dire que ces vertus ne s'excluent pas mutuellement, mais qu'elles peuvent cependant subsister l'une sans l'autre.

---

quis aliquid proferat ore, quod corde non tenet, non est confessio, sed fictio. Hæc autem conditio ad virtutem pertinet, ut aliquis ore confiteatur quod corde tenet : et ideo confessio est bonum ex genere, et est actus virtutis; sed tamen potest malè fieri, nisi aliis debitis circumstantiis vestiatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad confessionem modo debito faciendam ut oportet, et cujus oportet, et quandò, in generali inclinat ratio naturalis, et secundùm hoc confessio est de jure naturali; sed determinatio circumstantiarum quandò, et quomodo, et quid confiteri oporteat, et cui, hoc est ex institutione juris divini in confessione de qua loquimur; et sic patet quòd jus naturale inclinat ad confessionem, mediante jure divino, quo circumstantiæ determinantur, sicut etiam in omnibus est, quæ sunt de jure positivo.

Ad secundum dicendum, quòd illius virtutis cujus objectum est peccatum commissum, quamvis habitum possit innocens habere, tamen actum non habet, innocentia permanente ; et ideo etiam confessio peccatorum, de qua nunc loquimur, non competit innocenti, quamvis sit actus virtutis.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis gratia sacramentorum et gratia virtutum sit alia, et alia; non tamen sunt contrariæ, sed disparatæ. Et ideo non est inconveniens, ut idem sit actus virtutis, secundùm quod ex libero arbitrio gratia informato procedit, et sit sacramentum vel pars sacramenti, secundùm quod est medicina in remedium peccati ordinata.

ARTICLE III.

La confession est-elle un acte de la vertu de pénitence?

Il paroît que la confession n'est pas un acte de la vertu de pénitence. 1° Elle doit être un acte de la vertu même qui nous porte à la faire. Or la vertu qui nous porte à confesser nos fautes, c'est l'espérance que nous conservons d'en obtenir le pardon, comme on le voit par la définition rapportée plus haut, art. 1. Donc il semble que la confession soit un acte de la vertu d'espérance, plutôt que de celle de pénitence.

2° La confusion qu'on a de ses fautes provient de le vertu de tempérance. Or la confession a pour principe la confusion qu'on a de ses fautes, d'après l'autre définition citée plus haut, art. 1. Donc elle est un acte de tempérance, plutôt que de pénitence.

3° Un acte de pénitence cherche son appui dans la miséricorde de Dieu. Or la confession trouve plutôt son appui dans la sagesse, vu qu'elle doit être en tout conforme à la vérité. Donc elle n'est pas un acte de pénitence.

4° La pénitence a pour motif déterminant l'article du symbole qui traite du jugement, puisqu'elle a la crainte pour premier mobile. Or la confession a pour motif déterminant l'autre article du symbole qui traite de la vie éternelle, puisqu'elle a pour mobile l'espérance du pardon. Donc elle n'est pas un acte de pénitence.

5° Se montrer tel que l'on est, est un acte de la vertu de vérité. Or c'est là ce que fait celui qui se confesse. Donc la confession est un acte de la vertu de vérité, plutôt que de celle de pénitence.

Mais la pénitence a pour fin la destruction du péché; or telle est aussi la fin qu'on se propose dans la confession; donc la confession est un acte de pénitence.

ARTICULUS III.

Utrùm confessio sit actus pœnitentiæ virtutis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd confessio non sit actus pœnitentiæ virtutis. Quia actus illius virtutis est, quæ est causa ejus. Sed causa confessionis est spes veniæ, ut ex definitione inducta apparet. Ergo videtur quòd sit actus spei, et non pœnitentiæ.

2. Præterea, verecundia est pars temperantiæ. Sed confessio ex erubescentia operatur, ut ex præassignata definitione apparet. Ergo est actus temperantiæ, et non pœnitentiæ.

3. Præterea, actus pœnitentiæ innititur divinæ misericordiæ. Sed confessio magis innititur sapientiæ propter veritatem, quæ in ipsa esse debet. Ergo non est actus pœnitentiæ.

4. Præterea, ad pœnitentiam movet articulus de judicio(1), propter timorem, qui pœnitentiæ origo est. Sed ad confessionem movet articulus de vita æterna, quia est propter spem veniæ. Ergo non est actus pœnitentiæ.

5. Præterea, ad virtutem veritatis pertinet ut ostendat se quis talem, qualis est. Sed hoc facit confitens. Ergo confessio est actus virtutis quæ dicitur *veritas*, et non pœnitentiæ.

Sed contra : pœnitentia ordinatur ad destructionem peccati. Sed ad hoc idem ordinatur confessio. Ergo est actus pœnitentiæ.

(1) Hinc ea quæ leguntur, tum apud Matthæum, tum apud Lucam, III, 7 : *Progenies viperarum, quis demonstrabit vobis fugere a ventura ira? Facite ergo fructum dignum pœni-*

(Conclusion. — La confession est un acte élicite de la vertu de pénitence, quoiqu'elle puisse avoir pour causes impératives plusieurs autres vertus, selon qu'elle peut concourir à leurs fins particulières.)

Il est bon d'observer par rapport aux vertus, que lorsque l'objet d'une vertu demande, pour être atteint, un talent ou un effort spécial, il faut y reconnoître une vertu spéciale, comme une somptuosité extraordinaire constitue la magnificence, tandis que des largesses médiocres ne supposent d'ordinaire que de la libéralité, comme l'a dit le Philosophe (1). Il en est de même de la confession de la vérité : quoique absolument parlant, elle appartienne à la vertu de vérité ; elle passe sous le domaine, pour ainsi dire, d'une autre vertu que celle-là, si, pour être pratiquée, elle exige un mérite d'une autre espèce particulière : et c'est ce qui a fait dire au Philosophe (2), que les témoignages rendus devant les juges n'appartiennent pas à la vertu de vérité, mais à la vertu de justice. De même, la confession des bienfaits de Dieu, faite à sa louange, n'appartient pas à la vertu de vérité, mais à la vertu de latrie ; et, pour une raison semblable, la confession des péchés faite en vue d'en obtenir la rémission, n'est pas un acte élicite de la vertu de vérité, comme le disent quelques-uns, mais c'est un acte élicite de la vertu de pénitence. Elle peut néanmoins avoir pour causes impératives plusieurs autres vertus, selon que ses actes peuvent être rapportés à leurs fins.

(1) Voici le passage d'Aristote en question, tiré de sa *Morale*, liv. II, ch. 7 : Ὁ γὰρ μεγαλοπρεπὴς διαφέρει ἐλευθερίου· ὁ μὲν γὰρ περὶ μεγαλα, ὁ δὲ περὶ μικρά. C'est-à-dire : la munificence diffère de la libéralité, en ce que la première s'exerce sur les grandes choses, et la seconde sur les petites choses.

(2) Nous ne trouvons rien dans le livre IV des *Morales* d'Aristote qui ait rapport à la justice des tribunaux ; mais voici ce que nous trouvons dans le livre V, ch. 7 : ὅταν ἀμφισβητῶσιν, ἐπι τὸν δικαστὴν καταφεύγουσι· Τὸ δ' ἐπὶ τὸν δικαστὴν ἰέναι, ἰέναι ἐστὶν ἐπὶ τὸ δίκαιον· ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται εἶναι οἱόντε δίκαιον ἔμψυχον. C'est-à-dire : lorsque deux personnes sont en différend, elles ont recours au juge ; or recourir au juge, c'est recourir à la justice : car le juge veut dire la justice personnifiée.

(Conclusio. — Confessio est actus virtutis pœnitentiæ elicitus, quamvis imperativè ad multas virtutes, prout in earum finem trahi potest, pertinere possit.)

Respondeo dicendum, quòd hoc in virtutibus considerandum est, quòd quando supra objectum virtutis additur specialis ratio *boni* et *difficilis*, requiritur specialis virtus ; sicut magni sumptus ad magnificentiam pertinent, quamvis communiter sumptus mediocres et donationes pertineant ad liberalitatem ; ut patet in II. et IV. *Ethicor.* Et similiter est in confessione veri, quæ quamvis ad veritatis virtutem pertineat absolutè, tamen secundùm quòd aliqua ratio boni additur, ad aliam virtutem pertinere incipit ; et ideo dicit Philosophus in IV. *Ethic.*, quòd « confessio, quæ fit in judiciis, non pertinet ad veritatis virtutem, sed magis ad justitiam ; » et similiter confessio beneficiorum Dei in laudem divinam, non pertinet ad virtutem veritatis, sed ad virtutem latriæ ; et ita etiam confessio peccatorum ad remissionem eorum consequendam, non pertinet elicitè ad virtutem veritatis, ut quidam dicunt, sed ad virtutem pœnitentiæ : imperativè autem ad multas virtutes pertinere potest, secundùm quòd in finem multarum virtutum trahi potest confessionis actus.

tentiæ. Quæ quidem verba sic commentatus est S. Ambrosius (*in Lucam*) : *Cùm id dicitur, ostenditur his Dei miseratione infusa prudentia, ut gerant suorum pœnitentiam delictorum, futuri terrorem judicii provida devotione metuentes.*

Je réponds aux arguments : 1° L'espérance nous porte à confesser nos fautes, mais comme cause impérante et non comme cause efficiente ou éliciente de la confession.

2° La confusion que l'on conçoit de ses péchés peut entrer dans la définition de la confession, non comme cause de la confession elle-même, puisque, sous ce rapport, elle en détourneroit plutôt; mais comme moyen de satisfaction, en tant qu'elle est elle-même une sorte de peine satisfactoire. Le recours au pouvoir des clefs est de même exprimé dans cette définition, comme moyen de satisfaire pour les péchés.

3° On peut faire répondre d'une certaine manière, par voie d'accommodation, les trois parties de la pénitence aux attributs distinctifs des trois personnes divines : la contrition à la miséricorde ou à la bonté, à cause de la douleur et du regret qu'on y conçoit de ses péchés; la confession à la sagesse, à cause du témoignage qu'on y rend à la vérité; et la satisfaction à la puissance, à cause des œuvres pénibles dans lesquelles elle consiste; et comme la contrition est la première partie de la pénitence, et celle aussi qui donne aux deux autres leur efficacité, on porte de la pénitence tout entière le même jugement que de la contrition elle-même.

Comme la confession procède plutôt de l'espérance que de la crainte, ainsi que nous l'avons dit, quest. I, art. 2, et quest. VII, art. 1, *ad* 2, elle cherche son appui dans l'acticle du symbole qui a pour objet la vie éternelle, qu'envisage l'espérance, plutôt que dans celui qui a pour objet le jugement final, qu'envisage la crainte; au lieu que la pénitence, à raison de la contrition qui en fait la principale partie, agit dans le sens inverse.

5° Le dernier argument objecté se trouve d'avance résolu par ce que nous avons dit dans le corps de cet article.

Ad primum ergo dicendum, quòd spes est confessionis causa, non sicut eliciens, sed sicut imperans.

Ad secundum dicendum, quòd erubescentia in illa definitione non ponitur quasi causa confessionis, cùm magis nata sit impedire confessionis actum; sed magis quasi concausa ad liberandum à pœna, in quantùm ipsa erubescentia pœna quædam est, sicut etiam claves Ecclesiæ concausæ confessionis ad hoc sunt.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm quamdam adaptationem partes pœnitentiæ tribus attributis personarum adaptari possunt : ut *contritio* misericordiæ, vel bonitati, respondeat propter dolorem de malo; *confessio* sapientiæ, propter veritatis manifestationem; *satisfactio* potentiæ, propter satisfaciendi laborem (1) : et quia contritio est prima pars pœnitentiæ, efficaciam aliis partibus præbens, ideo eodem modo judicatur de tota pœnitentia, sicut de contritione.

Ad quartum dicendum, quòd quia confessio magis ex spe procedit, quàm ex timore, ut dictum est, ideo magis innititur articulo de vita æterna, quam respicit spes, quàm articulo de judicio, quod respicit timor : quamvis pœnitentia, ratione contritionis, è converso se habeat.

Ad quintum patet solutio ex dictis.

(1) Hæc eadem Albertus Magnus (*in* IV *Sent.*, dist. 16, art. 18) in hunc modum : *Pœnitentia in tribus partibus suis configuratur Trinitati increatæ : Compunctio enim sive contritio quæ ex modica pœna commutat æterna tormenta, tota innititur bonitati quæ attribuitur Spiritui sancto : Confessio autem quæ legitima est et prudens compunctio peccatorum ut æstimetur ad pœnitentiam, respondet sapientiæ quæ attribuitur Filio : Et satisfactio quæ secundum vires amplectitur injuncta, fulcitur potentia quæ Patri appropriatur*, etc.

QUESTION VIII.

Du ministre de la confession.

Sur le ministre de la confession il se présente sept questions particulières à résoudre : 1° Est-il nécessaire pour la confession de s'adresser à un prêtre ? 2° Est-il permis, en certains cas, de s'adresser à d'autres qu'à des prêtres? 3° Tout autre qu'un prêtre peut-il, hors le cas de nécessité, entendre la confession des péches véniels? 4° Est-il nécessaire de s'adresser pour la confession à son propre prêtre ? 5° Peut-on se confesser à un autre qu'à son propre prêtre, en vertu d'un privilége ou d'une commission du supérieur? 6° Un pénitent, à l'article de la mort, peut-il être absous par tout prêtre indifféremment? 7° L'imposition de la peine temporelle doit-elle être proportionnée à la grandeur de la faute?

ARTICLE I.

Est-il nécessaire pour la confession de s'adresser à un prêtre ?

Il paroît qu'on pourroit s'adresser pour la confession à d'autres qu'à des prêtres. 1° Nous ne sommes obligés à la confession qu'en vertu de l'institution divine. Or l'institution divine de la confession nous est notifiée dans ce passage de l'épître de saint Jacques, V, 16, où il est dit : « Confessez vos péchés les uns aux autres; » sans qu'il y soit fait aucune mention du prêtre. Donc le prêtre n'est pas nécessaire pour la confession.

2° La pénitence est un sacrement nécessaire pour le salut, tout aussi bien que le baptême. Or toute personne peut administrer le baptême précisément à cause de sa nécessité. Donc il doit en être de même de la pénitence. Mais c'est au ministre de la pénitence que doit se faire la confes-

---

QUÆSTIO VIII.

De ministro confessionis, in septem articulos divisa.

Deinde considerandum est de ministro confessionis.

Circa hoc quæruntur septem : 1° Utrùm necessarium sit confiteri sacerdoti. 2° Utrùm in aliquo casu liceat aliis quàm sacerdotibus confiteri. 3° Utrùm extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire. 4° Utrùm sit necessarium, quod homo confiteatur proprio sacerdoti. 5° Utrùm possit aliquis alteri, quàm proprio sacerdoti confiteri ex privilegio, vel mandato superioris. 6° Utrùm pœnitens in extremo vitæ suæ possit absolvi à quolibet sacerdote. 7° Utrùm pœna temporalis taxari debeat secundùm quantitatem culpæ.

ARTICULUS I.

Utrùm necessarium sit confiteri sacerdoti.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non sit necessarium sacerdoti confiteri. Ad confessionem enim non obligamur nisi ex divina institutione. Sed divina institutio nobis proponitur, *Jacob.*, V : « Confitemini alterutrum peccata vestra ; » ubi non fit mentio de sacerdote. Ergo non oportet confiteri sacerdoti.

2. Præterea, pœnitentia est necessitatis sacramentum, sicut et baptismus. Sed in baptismo, propter necessitatem sacramenti, est minister quilibet homo. Ergo et in pœnitentia.

sion. Donc toute personne indifféremment peut recevoir la confession d'un pénitent.

3° Si la confession est nécessaire, c'est pour mettre le ministre de la pénitence en état d'imposer au pénitent une satisfaction proportionnée à ses fautes. Or il se rencontre de simples laïcs plus capables de proportionner la pénitence aux péchés commis, que ne le seroient bien des prêtres. Donc on peut recourir pour la confession à d'autres qu'à des prêtres.

4° La confession a été établie dans l'Eglise pour mettre les pasteurs à même de connoître leurs ouailles. Or il arrive quelquefois que le pasteur n'ait pas le caractère sacerdotal. Donc il n'est pas toujours nécessaire que ce soit un prêtre qui reçoive les confessions.

Mais l'absolution, qui est le but de la confession, ne peut être donnée que par des prêtres, à qui seuls ont été confiées les clefs de l'Eglise. Donc c'est à un prêtre que la confession doit se faire.

D'ailleurs la confession est préfigurée dans les circonstances de la résurrection de Lazare. Or les disciples de Jésus-Christ furent les seuls qu'il chargea de délier Lazare une fois ressuscité, comme on le voit dans saint Jean, XI, 44. Donc c'est au prêtre que la confession doit se faire.

(Conclusion. — Comme les prêtres sont les seuls qui aient pouvoir sur le vrai corps de Jésus-Christ, c'est à eux seuls que doit se faire la confession sacramentelle.)

La grace qui est dans les sacrements se répand du chef dans les membres, et par conséquent, celui-là seul est le ministre des sacrements où se confère la grace, qui a pouvoir sur le vrai corps de Jésus-Christ : or ce pouvoir appartient au prêtre seul, qui seul, en effet, peut consacrer l'eucharistie ; donc comme la grace est conférée dans le sacrement de pénitence, le prêtre seul est le ministre de ce sacrement ; c'est donc à lui

---

Sed ministro pœnitentiæ facienda est confessio. Ergo sufficit cuilibet confiteri.

3. Præterea, confessio est ad hoc necessaria, ut taxetur pœnitenti satisfactionis modus. Sed quandoque aliquis non sacerdos discretiùs posset pœnitenti dare satisfactionis modum, quàm multi sacerdotes. Ergo non est necessarium quòd confessio fiat sacerdoti.

4. Præterea, confessio ad hoc est ordinata in Ecclesia, ut rectores vultum pecorum suorum cognoscant. Sed quandoque rector vel prælatus non est sacerdos. Ergo confessio non semper facienda est sacerdoti.

Sed contra : absolutio pœnitentis, propter quam fit confessio, non pertinet nisi ad sacerdotes, quibus claves Ecclesiæ commissæ sunt. Ergo confessio debet fieri sacerdoti.

Præterea, confessio præfiguratur in Lazari mortui vivificatione. Sed Dominus solis discipulis præcepit, ut solverent Lazarum, ut patet, *Joan.*, XI. Ergo sacerdotibus facienda est confessio.

(Conclusio. — Cùm solus sacerdos ministerium habeat super verum Christi corpus, illi soli facienda est sacramentalis confessio.)

Respondeo dicendum, quòd gratia, quæ in sacramentis datur, à capite in membra descendit ; et ideo solus ille minister est sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum : quod solius sacerdotis est, qui consecrare Eucharistiam potest; et ideo, cùm in sacramento pœnitentiæ gratia conferatur, solus sacerdos minister est hujus sacramenti; et ideo ei soli fa-

seul aussi, en sa qualité de ministre de l'Eglise, que doit se faire la confession sacramentelle (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce qu'a dit saint Jacques dans le passage objecté présuppose l'institution divine; or, d'après l'institution divine, il étoit d'avance réglé que la confession se feroit à des hommes revêtus du sacerdoce, par-là même que Jésus-Christ avoit donné à ceux-là seulement, dans la personne de ses Apôtres, le pouvoir de remettre les péchés, comme on peut le voir dans saint Jean, XX, 23. On doit donc entendre les paroles de saint Jacques d'un avertissement donné aux fidèles de confesser leurs péchés aux prêtres.

2° Le baptême est plus nécessaire au salut que la pénitence, quant à la confession et à l'absolution qui font partie de cette dernière; car on ne sauroit omettre le baptême pour les enfants, par exemple, qui n'ont pas l'usage de la raison, sans compromettre leur salut éternel, au lieu qu'il n'en est pas de même de la confession et de l'absolution, qui ne regardent que les adultes, en qui il suffit de la contrition avec le ferme propos de se confesser et le désir de l'absolution, pour les délivrer de la mort éternelle. On ne doit donc pas raisonner de l'absolution comme du baptême.

3° Ainsi que nous l'avons dit plus haut quest. VI, art. 3, *ad 4*, on ne

(1) Le concile de Trente, *sess.* XIV, can. 3, a frappé d'anathème quiconque oseroit dire que les prêtres ne sont pas *seuls* les ministres de l'absolution.

Avant même le concile de Trente, celui de Florence avoit défini que le prêtre est le ministre du sacrement de pénitence.

Plus anciennement encore, le pape Martin V avoit statué avec l'approbation du concile de Constance, *sess.* XLII, qu'on demanderoit à ceux qui seroient suspects des erreurs de Wielef et d'autres hérétiques du temps, « s'ils croyoient qu'outre la contrition du cœur, il étoit nécessaire à un chrétien pour son salut qu'il se confessât, lorsqu'il en avoit la faculté, à un prêtre autorisé, et aux prêtres seuls, et non pas à un laïc ou à des laïcs, quelque bons et pieux que fussent d'ailleurs ceux-ci. »

Saint Ambroise avoit dit d'avance, lib. *De pœnit.*, cap. 2 : « Ce droit de lier et de délier n'est accordé qu'aux prêtres. »

Saint Ephrem, orat. *De sacerdotio*, avoit dit de même : « La rémission des péchés n'est point accordée aux mortels sans l'intervention du sacerdoce auguste et divin. »

Saint Léon avoit dit dans le même sens, *Epist.* IX : « Le pardon de Dieu ne peut être obtenu qu'au moyen des prières des prêtres. »

Enfin, tout le monde connoît les admirables paroles de saint Jean Chrysostôme, dans ses livres du Sacerdoce, sur ce sujet.

---

cienda est sacramentalis confessio, quæ ministro Ecclesiæ fieri debet.

Ad primum ergo dicendum, quòd Jacobus loquitur ex præsuppositione divinæ institutionis; et quia divinitus institutio præcesserat de confessione sacerdotibus facienda, per hoc quod eis potestatem remittendi peccata in Apostolis dedit, ut patet, *Joan.*, XX, ideo intelligendum est, quòd Jacobus sacerdotibus confessionem esse faciendam monuit.

Ad secundum dicendum, quòd baptismus est magis sacramentum necessitatis, quàm pœnitentia, quoad confessionem et absolutionem; quia quandoque baptismus prætermitti non potest sine periculo salutis æternæ, ut patet in pueris, qui non habent usum rationis; sed non est ita de confessione et absolutione, quæ tantùm ad adultos pertinent, in quibus contritio cum proposito confitendi et desiderio absolutionis sufficit ad liberandum à morte æterna. Et ideo non est simile de baptismo, et de confessione.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut dictum

doit pas simplement considérer dans la satisfaction la grandeur de la peine satisfactoire, mais on doit faire attention aussi à la vertu qu'elle emprunte de ce qu'elle fait partie d'un sacrement; or, sous ce point de vue, elle requiert un ministre des sacrements, quand même un autre qu'un prêtre pourroit juger de la proportion à établir entre la pénitence et les péchés commis.

4° La connoissance que doit avoir le pasteur de chacune de ses ouailles lui est nécessaire pour deux fins : 1° Elle lui est nécessaire pour assigner à chacune sa place dans le troupeau de Jésus-Christ, et, sous ce rapport, cette connoissance entre dans les attributions de la sollicitude pastorale, dont le devoir peut être imposé quelquefois même à ceux qui ne sont pas prêtres (1). 2° Cette même connoissance est nécessaire au pasteur pour qu'il puisse proportionner aux besoins de chacune de ses ouailles les moyens de salut qu'il a à leur distribuer, et, sous ce dernier rapport, la connoissance de chacune d'entre elles appartient à celui qui a la charge de leur distribuer ces moyens de salut, qui ne sont autres que l'eucharistie et les autres sacrements, c'est-à-dire au prêtre; et cette connoissance lui est procurée par la confession.

ARTICLE II.

Est-il permis en certains cas de se confesser à d'autres qu'à des prêtres ?

Il paroît qu'il n'est permis en aucun cas de se confesser à d'autres qu'à des prêtres. 1° La confession est une accusation sacramentelle, comme il a été dit dans la définition que nous avons rapportée plus haut, quest. VII, art. 1. Or la dispensation du sacrement n'appartient qu'à un ministre des sacrements. Donc, puisque le propre prêtre du pénitent est

(1) Car quelqu'un pourroit être institué curé et même évêque, comme cela étoit assez fréquent autrefois, avant d'avoir reçu le caractère sacerdotal; et du moment où il avoit obtenu son titre d'institution, il avoit à remplir son devoir de pasteur pour tout ce qui n'étoit qu'affaire de juridiction.

---

est, in satisfactione non solùm attendenda est quantitas pœnæ, sed etiam virtus ejus, secundùm quòd est pars sacramenti; et sic requirit sacramentorum dispensatorem, quamvis etiam ab alio; quàm à sacerdote, quantitas pœnæ taxari possit.

Ad quartum dicendum, quòd cognoscere vultum pecoris ad duo potest necessarium esse: primò, ad hoc quòd coordinetur gregi Christi, et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad curam et sollicitudinem pastoralem, quæ incumbit quandoque illis qui non sunt sacerdotes; secundò, ad hoc quòd provideatur ei competens medicamentum salutis, et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad eum cujus est medicamentum salutis (scilicet sacramentum eucharistiæ et alia) præbere, scilicet ad sacerdotem: et ad talem cognitionem pecoris confessio ordinatur.

ARTICULUS II.

Utrùm in aliquo casu liceat aliis quàm sacerdotibus confiteri.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in nullo casu liceat aliis quàm sacerdotibus confiteri. Quia confessio sacramentalis accusatio est, ut ex suprà posita definitione habetur. Sed dispensatio sacramenti ad illum tantùm pertinet, qui est sacramenti minister. Cùm ergo

le ministre du sacrement de pénitence à son égard, il ne semble pas que la confession puisse se faire à d'autres qu'à celui-là.

2° En tout tribunal, la confession a pour fin la sentence à prononcer. Or cette sentence, dans le for contentieux, est déclarée nulle, si elle est prononcée par un autre que par le propre juge. Donc c'est au propre juge que la confession doit se faire. Mais le juge pour le for de la conscience n'est autre que le prêtre, à qui appartient le pouvoir de lier et de délier. Donc ce n'est pas à un autre qu'à lui que doit se faire la confession.

3° Dans le baptême, comme tout le monde peut en être le ministre, s'il vient à être conféré même sans nécessité par un laïc, il ne doit pas être réitéré par un prêtre. Dans la pénitence, au contraire, si l'on se confesse à un laïc même en cas de nécessité, on est obligé, une fois échappé au danger, de répéter sa confession à un prêtre. Donc, même dans le cas de nécessité, on n'a point à faire de confession à un laïc.

Mais c'est là un sentiment opposé à ce qu'a dit le Maître des sentences.

(Conclusion. — Ce n'est que dans le cas de nécessité qu'on peut faire la confession de ses péchés à un autre qu'à un prêtre.)

La pénitence est un sacrement nécessaire pour le salut comme le baptême. Or le baptême, à cause de sa nécessité pour le salut, a deux sortes de ministres, savoir, le ministre d'office, qui est le prêtre, et le ministre d'occasion, qui, à raison de la nécessité, peut se trouver chargé d'administrer ce sacrement. Donc il doit en être de même du sacrement de pénitence, dont le ministre d'office est le prêtre, et le ministre d'occasion peut être un simple laïc, qui, en cas de nécessité, remplacera le prêtre pour la confession (1).

(1) De l'aveu de l'auteur lui-même, un laïc ne peut pas, même en cas de nécessité, suppléer le prêtre quant à l'absolution; donc il ne sauroit être ni ministre ordinaire, ni mi-

---

minister sacramenti pœnitentiæ proprius sit sacerdos, videtur quòd nulli alii sit confessio facienda.

2. Præterea, confessio in quolibet judicio ad sententiam ordinatur. Sed sententia in foro contentioso à non suo judice lata, nulla est. Ergo non est facienda confessio nisi judici. Sed judex in foro conscientiæ non est nisi sacerdos, qui habet potestatem ligandi et solvendi. Ergo non est alii confessio facienda.

3. Præterea, in baptismo quia quilibet potest baptizare, si baptizat laicus, etiam absque necessitate, non debet à sacerdote baptismus iterari. Sed si aliquis confiteatur laico in casu necessitatis, iterum tenetur sacerdoti confiteri, si articulum necessitatis evadat. Ergo confessio non debet fieri laico in casu necessitatis.

Sed contra est, quod in littera determinatur, IV. *Sent.*, dist. 17 (1), num. 5.

(Conclusio. — Nonnisi in necessitatis articulo alteri quàm sacerdoti peccatorum confessio fieri potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et pœnitentia. Baptismus autem, quia est sacramentum necessitatis, duplicem habet ministrum : unum, cui ex officio baptizare incumbit, scilicet sacerdotem ; alium, cui ratione necessitatis, dispensatio baptismi committitur; et ita etiam minister pœnitentiæ, cui confessio est facienda ex officio, est sacerdos ; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit.

(1) Locus est è libro cui titulus, *De vera et falsa pœnitentia*, auctore incerto, excerptus.

Je réponds aux arguments : 1° Dans le sacrement de pénitence, il n'y a pas à considérer seulement l'office du prêtre, qui consiste dans l'absolution et dans l'injonction d'une peine satisfactoire; mais il faut considérer aussi l'office du pénitent, qui entre également dans l'essence de ce sacrement, et qui consiste dans la contrition et la confession. Quant à la satisfaction, l'office s'en partage entre les deux, en ce sens que c'est au ministre à l'imposer, et au pénitent à l'accomplir; et tous les deux, par conséquent, doivent concourir, autant que possible, à la confection du sacrement, pour qu'il soit parfait dans toutes ses parties. Mais quand un cas de nécessité se présente, le pénitent doit du moins faire ce qui est de son office, c'est-à-dire produire un acte de contrition et se confesser à qui il le peut; et si celui à qui il se confesse ne peut, de son côté, achever le sacrement, en faisant ce qu'il n'appartient qu'au prêtre de faire, savoir, de donner l'absolution (1), l'absence du prêtre est alors suppléée par le souverain prêtre, qui est Jésus-Christ. Cela n'empêche pas la confession faite à un laïc, à défaut de prêtre, d'être sacramentelle en quelque manière (2), quoique le sacrement lui-même reste imparfait, puisqu'il lui manque ce que le prêtre auroit eu a y mettre de son côté.

2° Quoiqu'un laïc ne soit pas, absolument parlant, le juge de celui qui se confesse à lui, il en tient la place à son égard en cas de nécessité, en ce sens que celui qui se confesse l'adopte en cette qualité à défaut de prêtre.

3° Les sacrements doivent avoir pour effet de réconcilier l'homme non-seulement à Dieu, mais aussi à l'Eglise; or il ne peut être réconcilié à l'Eglise qu'autant que l'action sanctifiante de celle-ci peut parvenir jus-

nistre d'occasion proprement dit du sacrement de pénitence. L'usage de se confesser en cas de nécessité à des laïcs, qui pouvoit être autorisé par la coutume du temps de saint Thomas, n'a jamais fait loi dans l'Eglise, et pourroit avoir de graves inconvénients surtout de nos jours.

(1) Le laïc qui en ce cas prétendroit donner l'absolution, se rendroit coupable de sacrilége, et selon l'opinion la plus probable encourroit une irrégularité, en vertu du canon *Si quis, clerico non ordinato ministrante.* Ainsi pense Sylvius.

(2) L'auteur a grandement raison de dire qu'une telle confession n'est sacramentelle qu'en

---

Ad primum ergo dicendum, quòd in sacramento pœnitentiæ non solùm est aliquid ex parte ministri, scilicet absolutio et satisfactionis injunctio; sed etiam aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum, quod est etiam de essentia sacramenti, sicut contritio et confessio. Satisfactio autem jam incipit esse à ministro, in quantum eam injungit; et à pœnitente, in quantum eam implet : et ad plenitudinem sacramenti utrumque debet concurrere, quando possibile est. Sed quando necessitas imminet, debet facere pœnitens quod ex parte sua est, scilicet conteri et confiteri cui potest; qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod ex parte sacerdotis est, absolutionem scilicet, defectum tamen sacerdotis summus sacerdos supplet. Nihilominus confessio ex defectu sacerdotis laico facta, sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest id quod est ex parte sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis laicus non sit judex ejus qui sibi confitetur absolutè, tamen ratione necessitatis accipit judicium super eum, secundùm quòd confitens ex defectu sacerdotis se ei subdit.

Ad tertium dicendum, quòd per sacramenta homo non solùm Deo, sed etiam Ecclesiæ oportet quòd reconcilietur. Ecclesiæ autem reconciliari non potest, nisi sanctificatio Ecclesiæ

qu'à lui. Cela posé, l'action de l'Eglise qui sanctifie l'homme dans le baptême lui parvient par l'application qui lui est faite de l'élément lui-même, c'est-à-dire de l'eau sanctifiée par la parole de vie, selon la forme prescrite par l'Eglise, quel que soit celui qui en fait l'application; et c'est pour cela que ce sacrement ne doit pas être réitéré, du moment où on l'a reçu de qui que ce puisse être. Au lieu que dans la pénitence, l'action sanctifiante de l'Eglise ne nous parvient que par son ministre, parce que cet autre sacrement n'exige pour son administration aucun élément matériel, dont l'application sensible confère la grace invisible en vertu de la sanctification qui y seroit attachée. Par conséquent, bien que celui qui s'est confessé à un laïc dans le cas de nécessité, puisse avoir obtenu son pardon de Dieu, en considération du ferme propos qu'il a formé de se confesser d'après l'ordre divin, et qu'il a mis à exécution comme il l'a pu, il lui reste cependant à être réconcilié avec l'Eglise, et à être mis en état d'en recevoir les sacrements, ce qui ne se peut qu'au moyen de l'absolution sacerdotale; de même que celui qui n'auroit reçu d'autre baptême que celui de désir, ne sauroit être admis au sacrement de l'eucharistie. Il lui faudra donc répéter sa confession au prêtre, s'il vient dans la suite à en avoir la faculté, d'autant plus que, comme nous l'avons dit plus haut, [illegible] 1, le sacrement de pénitence sans cette condition restant imparfait, il est nécessaire de lui donner sa perfection, et pour que ce sacrement ait son plein effet sur celui qui le reçoit, et pour que l'obligation de le recevoir contractée par celui-ci soit pleinement acquittée.

quelque manière, c'est-à-dire qu'elle ne l'est qu'improprement, et seulement en ce sens qu'elle renferme le désir du sacrement de pénitence. Voyez Sylvius.

---

ad eum perveniat; in baptismo autem sanctificatio Ecclesiæ ad hominem pervenit per ipsum elementum exteriùs adhibitum, quod verbo vitæ sanctificatur secundùm formam Ecclesiæ, à quocumque detur; et ideo, ex quo semel baptizatus est à quocumque, non oportet quòd iterum baptizetur. Sed in pœnitentia Ecclesiæ sanctificatio non pervenit ad hominem nisi per ministrum, quia non est ibi aliquod elementum corporale exteriùs adhibitum, quod ex sanctificatione invisibilem gratiam conferat. Et ideo, quamvis ille laico confessus in articulo necessitatis, consecutus sit veniam à Deo, eò quòd propositum, quod concepit confitendi secundùm mandatum Dei, sicut potuit, implevit; non tamen adhuc Ecclesiæ reconciliatus est ut ad sacramenta Ecclesiæ admitti debeat, nisi priùs à sacerdote absolvatur : sicut ille qui baptismo flaminis baptizatus est, ad eucharistiam non admittitur. Et ideo oportet quòd iterùm confiteatur sacerdoti, cùm copiam habere potuerit; et præcipuè quia (ut dictum est) sacramentum pœnitentiæ perfectum non fuit. Unde oportet quòd perficiatur, ut ex ipsa perceptione sacramenti pleniorem effectum consequatur, et ut mandatum de pœnitentiæ sacramento recipiendo impleat.

ARTICLE III.

Tout autre qu'un prêtre peut-il hors du cas de nécessité entendre la confession des péchés véniels?

Il paroît que hors du cas de nécessité, tout autre qu'un prêtre ne pourroit pas entendre la confession des péchés véniels. 1° C'est à raison de la nécessité qu'un laïc peut être autorisé à administrer un sacrement. Or la confession des péchés véniels n'est pas nécessaire pour le salut. Donc elle ne sauroit être reçue par une personne laïque.

2° L'extrême-onction est établie aussi bien que la pénitence pour remédier aux péchés véniels. Or l'extrême-onction ne sauroit être conférée par une personne laïque, comme on le voit par le dernier chapitre de l'Epître de saint Jacques. Donc un laïc ne peut pas non plus entendre la confession des péchés véniels.

Mais le vénérable Bède, cité par le Maître des sentences (1), a dit : « Découvrons à nos égaux nos fautes journalières et légères, et au prêtre nos fautes les plus graves pour obtenir d'en être purifiés.

(Conclusion. — Il n'est pas nécessaire de recourir à un prêtre pour la confession à faire de ses péchés véniels, puisque ces sortes de péchés se pardonnent au moyen de la confession que l'on en fait à un laïc, de l'acte de se frapper la poitrine, et de celui de recevoir l'aspersion de l'eau bénite.)

Le péché véniel ne nous prive ni de l'union avec Dieu, ni du droit de recevoir les sacrements de l'Eglise, et par conséquent ne crée pour nous le besoin ni d'une nouvelle grace qui nous en procure la rémission, ni d'une réconciliation qu'on ait à faire avec l'Eglise. Il n'est donc pas nécessaire de faire à un prêtre la confession de ses péchés véniels : car la confession

(1) Ces paroles du vénérable Bède ne doivent s'entendre que d'un conseil, en ce qui concerne les péchés légers ou véniels; encore ce conseil demande-t-il bien de la prudence pour ne pas entraîner quelque inconvénient. En tout cas une telle confession ne sera jamais sacramentelle, pas plus qu'elle ne peut être nécessaire.

ARTICULUS III.

Utrùm extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd extra casum necessitatis non possit aliquis non sacerdos confessiones venialium audire, quia sacramentum aliquod committitur laico dispensandum ratione necessitatis. Sed confessio venialium non est de necessitate; ergo non committitur laico.

2. Præterea, contra venialia ordinatur extrema unctio et pœnitentia; sed illa non potest dari à laico, ut patet, *Jac.*, I. Ergo nec confessio venialium potest ei fieri.

Sed contra est, quod dicit Beda in littera (IV. *Sentent.*, dist. 17, § C) : « Nempe co[illegible] qualibus nostris quotidiana et levia, sed gr[illegible] viorasa cerdoti pandenda esse, ut ab iis purgemur, etc. »

(Conclusio. — Non est necessarium ut quis sacerdoti venialia confiteatur, cùm per confessionem laico factam, pectoris tunsionem, et per aspersionem aquæ benedictæ remittatur.)

Respondeo dicendum, quòd per peccatum veniale homo nec à Deo, nec à sacramentis Ecclesiæ separatur; et ideo non indiget novæ gratiæ collatione ad ejus dimissionem, neque indiget reconciliari Ecclesiæ. Et propter hoc non oportet quòd venialia alicui sacerdoti con-

même faite à un laïc, sans être un sacrement accompli dans toutes ses parties, peut être rangée parmi les sacramentaux et avoir pour principe la charité. Un tel acte est donc propre à nous obtenir la rémission des péchés véniels, tout aussi bien que celui de nous frapper la poitrine, ou de recevoir l'aspersion de l'eau bénite.

Ce que nous venons de dire suffit pour la solution du premier argument; car les péchés véniels n'ont pas besoin du recours à un sacrement pour être pardonnés, mais il suffit pour cela de quelqu'un des sacramentaux, tels que l'eau bénite, ou quelque autre semblable.

Quant au deuxième, nous dirons que ni l'extrême-onction, ni tout tout autre sacrement n'a été directement établi pour remédier aux péchés véniels.

ARTICLE IV.

Est-il nécessaire de recourir pour la confession à son propre prêtre?

Il paroît qu'il n'est pas nécessaire de recourir pour la confession à son propre prêtre. 1° Saint Grégoire a dit (1) : « Nous avons ordonné, en vertu de notre autorité apostolique et par devoir de charité, qu'il soit permis aux moines prêtres, comme représentant les apôtres, de prêcher, de baptiser, de donner la communion, de prier pour les pécheurs, d'imposer des pénitences et de remettre les péchés. » Or les moines, n'ayant pas charge d'ames, ne sont les propres prêtres de personne. Donc, comme on se confesse en vue de recevoir la rémission de ses péchés, il suffit de se confesser au premier prêtre venu.

2° Un prêtre n'est pas autrement ministre du sacrement de pénitence,

(1) Cité dans le Décret, *Caus.* 10, quest. I, cap. *Ex authoritate.* On ne sait trop au reste de quel écrit de saint Grégoire, ni de quel saint Grégoire peuvent avoir été tirées ces paroles, attribuées aussi à saint Anselme.

---

fiteatur, quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum, et ex charitate procedens; et talibus natum est veniale remitti, sicut per unsionem pectoris, et per aspersionem aquæ benedictæ.

Et per hoc patet solutio ad primum, quia venialia non indigent sacramenti perceptione ad dimissionem suî, sed sufficit ibi aliquid sacramentale, ut aqua benedicta, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quòd extrema unctio non datur directè contra veniale, nec aliquod aliud sacramentum.

ARTICULUS IV.

Utrùm sit necessarium quòd homo confiteatur proprio sacerdoti.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non sit necessarium quòd homo confiteatur proprio sacerdoti. Gregorius enim dicit : « Apostolico moderamine et pietatis officio à nobis constitutum est, quòd sacerdotibus monachis apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata solvere. » Sed monachi non sunt proprii sacerdotes aliquorum, cùm non habeant curam animarum. Ergo, cùm confessio fiat propter absolutionem, sufficit quòd fiat cuicumque sacerdoti.

2. Præterea, sicut sacerdos est minister hujus sacramenti, ita et eucharistiæ. Sed quilibe

qu'il n'est ministre de l'eucharistie; or tout prêtre peut administrer l'eucharistie; donc tout prêtre peut aussi conférer le sacrement de pénitence; donc il n'est pas nécessaire de recourir pour cet effet à son propre prêtre.

3° Une obligation dont les conditions sont déterminées ne nous laisse pas la liberté du choix; or nous sommes libres de choisir le prêtre à qui nous devons nous confesser, comme il est évident par ce qu'a dit saint Augustin (1). Car voici les paroles de ce Père rapportées aussi par le Maître des Sentences : « Que celui qui veut confesser ses péchés pour obtenir grace auprès de Dieu, cherche un prêtre qui sache délier aussi bien que lier. » Il ne semble donc pas qu'il soit nécessaire de recourir pour la confession à son propre prêtre.

4° Il y en a qui, comme le pape, par exemple, et en général tous les prélats, ne semblent pas avoir de propre prêtre, puisqu'ils n'ont pas de supérieur dans le lieu qu'ils habitent; or cependant ils sont tenus aussi bien que les autres de se confesser; donc on n'est pas toujours obligé de choisir son propre prêtre pour confesseur.

5° Ce qui a été établi pour le bien de la charité n'est point hostile à la charité, comme le dit saint Bernard (2). Or la confession, qui a été établie pour le bien de la charité, seroit hostile à la charité même, si l'on étoit obligé de se confesser à un prêtre sans pouvoir en choisir un autre à sa place, par exemple, si l'on savoit que le propre prêtre à qui l'on auroit à s'adresser est hérétique, ou qu'il sollicite ses pénitents à commettre le mal, ou qu'il est fragile et porté par son penchant à tomber dans les péchés mêmes qu'on lui confesse; ou si l'on a des raisons de craindre qu'il ne révèle la confession qu'on lui fera, ou si le péché qu'on auroit à

(1) Le passage dont il s'agit, et qui, comme le dit l'auteur, se trouve rapporté par le Maître des Sentences, est extrait du livre *De la vraie et de la fausse pénitence*, faussement attribué à saint Augustin, comme le reconnoît Noël Alexandre, *in Hist. eccl.*, sect. V.

(2) Lib. *De præc. et dispensatione*, cap. 2, où l'on trouve cette pensée rendue la même quant au sens, mais en d'autres termes.

---

sacerdos potest eucharistiam conficere. Ergo quilibet sacerdos potest sacramentum pœnitentiæ ministrare; ergo non oportet quòd fiat proprio sacerdoti.

3. Præterea, illud ad quod determinatè tenemur, non est in nostra electione constitutum. Sed sacerdos cui confiteri tenemur, est in nostra electione constitutus, ut patet per Augustinum in littera (IV. *Sent.*, dist. 17, num. 5); dicit enim : « Qui vult confiteri peccata, ut inveniat gratiam, quærat sacerdotem qui sciat solvere et ligare. » Ergo videtur quòd non sit necessarium proprio sacerdoti confiteri.

4. Præterea, quidam sunt, sicut Papa et prælati, qui non videntur habere proprium sacerdotem, cùm non habeant superiorem. Sed isti tenentur ad confessionem. Ergo non semper tenetur homo confiteri proprio sacerdoti.

5. Præterea, « illud quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat, » ut Bernardus (*Tract. de præcepto et dispensatione*) dicit. Sed confessio quæ pro charitate instituta est, contra charitatem militaret, si homo ad confitendum uni sacerdoti esset obligatus; ut putà si peccator sciat sacerdotem suum hæreticum, aut sollicitatorem ad malum, aut fragilem, qui ad peccatum quod quis ei confitetur, sit pronus, vel si revelator esse confessionis probabiliter existimetur, vel si peccatum contra ipsum commissum sit, de quo quis confiteri

lui confesser a été commis contre lui-même. Donc il ne semble pas qu'on soit toujours obligé de se confesser à son propre prêtre.

6° On ne doit pas mettre les hommes à l'étroit pour l'accomplissement des devoirs où leur salut est intéressé, de peur qu'ils ne soient détournés par là de la voie qu'ils ont à suivre. Or ce seroit les mettre fort à l'étroit, que de les obliger à se confesser à un homme sans les laisser libres de le faire plutôt à un autre, et par là même ce seroit en exposer beaucoup à s'éloigner de la confession, soit par crainte, soit par honte ou par quelque autre semblable motif. Donc, puisque la confession est nécessaire pour le salut, il ne semble pas qu'on doive mettre les hommes tellement à l'étroit pour l'accomplissement de ce devoir, qu'ils soient obligés de se confesser à leur propre prêtre.

Mais il existe une décrétale d'Innocent III (1), qui oblige tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe à se confesser au moins une fois chaque année à leur propre prêtre.

D'ailleurs, le propre prêtre est pour sa paroisse ce que l'évêque est pour son diocèse. Or il n'est pas permis à un évêque d'exercer la charge épiscopale dans le diocèse d'un autre évêque : ainsi le prescrivent les canons (2). Donc il n'est pas permis à un prêtre de confesser le paroissien d'un autre prêtre.

(Conclusion. — Comme il est de l'essence du sacrement de pénitence que le ministre de ce sacrement ait juridiction sur celui qui se présente

(1) C'est le décret du concile de Latran inséré dans les Décrétales, liv. V, tit. 38, ch. 12. Observons à propos de ce décret, que le propre prêtre du pénitent est son évêque, plus encore que son curé, et que par conséquent, si l'évêque accorde à tous ses diocésains, comme la plupart, le font aujourd'hui, la permission de s'adresser pour la confession à un prêtre quel qu'il soit, pourvu que ce prêtre ait reçu de lui le pouvoir d'entendre les confessions des fidèles de son diocèse, un curé se rendroit coupable d'insubordination, si, malgré cette permission générale, accordée par son évêque, il prétendoit gêner sur ce point la liberté de ses paroissiens.

Quant à l'approbation nécessaire pour entendre les confessions, elle doit être donnée en termes exprès par l'évêque du lieu où se trouve le pénitent, soit à demeure fixe, soit seulement en passant, pourvu que celui-ci ne s'y soit pas transporté en fraude de la loi, c'est-à-dire pour échapper à la juridiction de son propre évêque : à moins que le prêtre n'eût cette approbation par cela seul qu'il seroit investi d'un titre curial. *Concile de Trente*, sess. XXIII, chap. 15.

(2) Conc. d'Antioche, can. 13; conc. d'Orange, can. 9 ou 10; le pape Calixte II cité dans le Droit canon, caus. IX, quest. II, can. 3; le pape Urbain II, cité de même, dist. 6 *De pœnitentia*, can. *Placuit*.

---

debet. Ergo videtur quòd non semper oporteat confiteri proprio sacerdoti.

6. Præterea, in eo quod est necessarium ad salutem non sunt homines arctandi, ne impediantur à via salutis. Sed magna arctatio videtur, si oporteat uni homini confiteri de necessitate; et per hoc multi possent à confessione retrahi, vel timore, vel verecundia, vel aliquo alio hujusmodi. Ergo, cùm confessio sit de necessitate salutis, non debent homines ad hoc arctari (ut videtur), quòd proprio sacerdoti confiteantur.

Sed contra est Decretalis Innocentii, qui instituit quòd « omnes utriusque sexûs semel in anno proprio sacerdoti confiteantur. »

Præterea, sicut episcopus se habet ad diœcesim suam, ita sacerdos ad suam parochiam. Sed non licet uni episcopo in diœcesi alterius episcopale officium exercere, secundùm statuta canonum. Ergo non licet uni sacerdoti parochianum alterius audire.

(Conclusio. — Cùm ministri jurisdictio in confitentem ad sacramenti hujus necessitatem

pour le recevoir, c'est à son propre prêtre que celui-ci doit faire sa confession.)

Il y a cette différence entre la pénitence et les autres sacrements, que ceux-ci ne dépendent dans leur essence d'aucune action que doive faire celui qui se présente pour les recevoir, comme cela est visible dans le baptême et les autres, pour lesquels le concours de celui qui les reçoit n'est requis, s'il est le maître de sa volonté, que pour en percevoir le fruit, en écartant de ses dispositions quelque vice que ce soit qui y mettroit obstacle. Au lieu que dans la pénitence, le concours de celui qui se présente pour recevoir ce sacrement appartient à la substance du sacrement lui-même, puisque ses trois principaux actes, qui sont la contrition, la confession et la satisfaction, font partie de ce sacrement. Or nos actes personnels, ayant leur principe en nous-mêmes, ne peuvent nous venir d'autrui autrement que par voie d'injonction ou de commandement; il faut donc que celui qui est établi ministre de ce sacrement, ait le droit de nous intimer là-dessus ses ordres. Mais un tel droit ne peut convenir qu'à celui qui a juridiction sur nous; il est donc de l'essence de ce sacrement que son ministre ait non-seulement la puissance d'ordre, comme dans les autres, mais aussi la puissance de juridiction. De même donc que celui qui ne seroit pas prêtre ne pourroit conférer ce sacrement, ainsi en seroit-il de celui qui n'auroit pas de juridiction. C'est pourquoi il n'est pas moins nécessaire de se confesser à son propre prêtre, qu'il ne l'est de le faire à un prêtre, d'autant plus que le prêtre ne donnant jamais l'absolution sans imposer en même temps quelque obligation à remplir, celui-là seul peut la donner, qui a le droit d'imposer à celui à qui il la donne une obligation semblable.

Je réponds aux arguments : 1° Les moines dont parloit saint Grégoire avoient juridiction en tant qu'ils étoient chargés de paroisses à gou-

---

pertineat, nonnisi proprio sacerdoti confessio est facienda.)

Respondeo dicendum, quòd alia sacramenta non consistunt in hoc quòd ad sacramentum accedens aliquid agat, sed solùm ut recipiat, sicut patet in baptismo et hujusmodi. Sed actus recipientis requiritur ad percipiendam utilitatem sacramenti in eo qui est suæ voluntatis arbiter constitutus, quasi removens prohibens, scilicet fictionem. Sed in pœnitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti, eò quòd contritio, confessio et satisfactio sunt pœnitentiæ partes, quæ sunt actus pœnitentis. Actus autem nostri, cùm in nobis principium habeant, non possunt nobis ab aliis dispensari nisi per imperium. Unde oportet quòd ille qui dispensator hujus sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi qui habet super eum jurisdictionem : ideo de necessitate hujus sacramenti est, non solùm ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam ut habeat jurisdictionem. Et ideo, sicut ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille qui non habet jurisdictionem. Et propter hoc oportet, sicut sacerdoti, ita proprio sacerdoti confessionem fieri; cùm enim sacerdos non absolvat, nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere, qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur de illis monachis, qui jurisdictionem habent, utpote quibus alicujus parochiæ cura est commissa; de quibus aliqui dicebant, quòd

verner; mais quelques-uns leur contestoient ce droit, et prétendoient faussement qu'ils ne pouvoient absoudre ni enjoindre des pénitences par cela même qu'ils étoient moines.

2° Le sacrement d'eucharistie ne requiert aucun commandement à faire à celui qui le reçoit, au lieu qu'il en est autrement pour le sacrement de pénitence, comme on vient de le dire. La raison n'est donc pas la même. Toutefois, il n'est pas non plus permis de recevoir l'eucharistie d'un autre que de son propre prêtre, quoique ce soit toujours un vrai sacrement, de quelque autre que ce soit qu'on le reçoive (1).

3° Le choix d'un prêtre discret n'est pas abandonné au jugement privé de chacun; mais si l'on ne trouve pas son propre prêtre assez capable d'appliquer aux péchés qu'on auroit à lui confesser un remède salutaire, on doit, pour le choix d'un autre, se faire autoriser par le supérieur.

4° Comme la charge imposée aux prélats de dispenser les sacrements exige qu'ils ne s'en acquittent pas autrement qu'en état de grace, le droit, *Decret.*, V, tit. 38, cap. 16, leur a abandonné le choix de leurs propres prêtres ou de leurs confesseurs, qui deviennent leurs supérieurs à cet égard, de même qu'un médecin se fait traiter par un autre, non en tant qu'il est médecin, mais en tant qu'il est malade.

5° Dans les cas où le pénitent voit un danger probable, soit pour lui-même, soit pour son propre prêtre, dans la confession qu'il lui feroit, il doit recourir au supérieur, ou lui demander la permission de se confesser à un autre; et s'il ne peut en obtenir cette permission, il peut alors se conduire comme celui qui ne sauroit trouver un prêtre, et par conséquent choisir plutôt un laïc pour se confesser à lui. En cela il ne transgresseroit point le précepte de l'Eglise : car les dispositions du droit positif n'ont

(1) C'est-à-dire que l'administration de l'eucharistie de la part d'un autre que du propre prêtre étoit valide sans être licite, d'après la discipline reçue du témps de soint Thomas; au lieu que celle du sacrement de pénitence, dans les mêmes conditions, n'étoit ni licite ni valide.

---

ex hoc ipso quòd monachi erant, non poterant absolvere, et pœnitentias injungere, quod falsum est.

Ad secundum dicendum, quòd sacramentum eucharistiæ non requirit imperium in aliquem hominem, secùs autem est in hoc sacramento, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur. Et tamen non licet eucharistiam ab alio quàm à proprio sacerdote accipere, quamvis verum sit sacramentum quod ab alio percipitur.

Ad tertium dicendum, quòd electio discreti sacerdotis non est nobis commissa, ut ex nostro arbitrio facienda, sed de licentia superioris, si fortè proprius sacerdos esset minùs idoneus ad apponendum peccatis salutare remedium.

Ad quartum dicendum, quòd quia prælatis incumbit sacramenta dispensare, quæ nonnisi mundi tractare debent, ideo concessum est eis à jure, quòd possint sibi eligere proprios sacerdotes confessores, qui quantùm ad hoc, sunt eis superiores; sicut etiam unus medicus ab alio curatur, non in quantum medicus, sed in quantum infirmus.

Ad quintum dicendum, quòd in casibus illis in quibus probabiliter timet pœnitens periculum sibi vel sacerdoti ex confessione quam ei faceret debet recurrere ad superiorem, vel ab eodem petere licentiam alteri confitendi; quòd si licentiam habere non possit, idem est judicium quod de illo qui non habet copiam sacerdotis : unde magis debet eligere laicum cui confiteatur. Nec in hoc transgreditur aliquis præceptum Ecclesiæ, quia præcepta juris positivi non se

pas d'autre portée que celle que le législateur prétend leur donner ; et l'intention du législateur se présume d'après la fin de la loi elle-même, qui est la charité, comme le dit l'Apôtre I. *Tim.*, I, 5. Ce ne seroit pas non plus faire injure au prêtre, parce que celui-ci mérite de perdre son privilége du moment où il abuse du pouvoir qu'il a reçu (1).

6° Obliger le pécheur à se confesser à son propre prêtre, ce n'est pas rétrécir pour lui la voie du salut, mais au contraire la lui assurer. Du reste le prêtre feroit mal, s'il ne se montroit pas facile à permettre à ses subordonnés de se confesser à d'autres qu'à lui, parce qu'il y en a beaucoup dont la conscience est tellement foible, qu'ils mourroient plutôt sans confession, que de se confesser à tel prêtre qui ne leur convient pas. Aussi est-il vrai que ceux qui tiennent trop à connoître, au moyen de la confession la conscience de ceux dont ils ont la charge, engagent bien des ames dans les filets de la damnation, et par suite la leur propre.

ARTICLE V.

Peut-on se confesser à d'autres qu'à son propre prêtre, en vertu d'un privilége ou d'une commission du supérieur ?

Il paroît qu'on ne peut pas se confesser à d'autres qu'à son propre prêtre, pas même par privilége ou en vertu d'une commission du supérieur. 1° Tout privilége qui porte préjudice à un tiers est nul. Or le privilége en vertu duquel on iroit se confesser à un autre qu'à son propre prêtre, porteroit préjudice à ce dernier. Donc on ne sauroit y être autorisé par privilége, non plus que par une permission ou une commission quelle qu'elle soit du supérieur.

2° Ce qui empêcheroit l'observation d'un commandement divin, ne

(1) Cap. *Privilegium*, caus. II, quest. III ; cet aphorisme est extrait d'une lettre du pape Simplice à Jean, évêque de Ravennes.

---

extendunt ultra intentionem præcipientis, quæ est finis præcepti; hic autem est charitas, secundùm Apostolum, I. *Tim.*, I, 5. Nec etiam aliqua injuria fit sacerdoti, quia « privilegium meretur amittere, qui concessâ sibi abutitur potestate. »

Ad sextum dicendum, quòd in hoc quòd oportet proprio sacerdoti confiteri, non arctatur via salutis, sed sufficiens ad salutem via statuitur. Peccaret autem sacerdos, si non esset facilis ad præbendam licentiam alteri confitendi, quia multi sunt adeo infirmi, quòd potiùs sine confessione morerentur, quàm tali sacerdoti confiterentur. Unde illi qui sunt nimis solliciti, ut conscientias subditorum per confessionem sciant, multis laqueum damnationis injiciunt, et per consequens sibi ipsis.

ARTICULUS V.

Utrùm aliquis possit alteri quàm proprio sacerdoti confiteri, ex privilegio vel mandato superioris.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd non possit aliquis alteri quàm proprio sacerdoti confiteri, etiam ex privilegio vel mandato superioris. Quia non potest aliquod privilegium indulgeri in præjudicium alterius (ex Gregorio, lib. II, epist. 38). Sed hoc esset in præjudicium proprii sacerdotis, si alius confessionem subditi sui audiat. Ergo non potest per privilegium sive licentiam vel mandatum superioris obtineri.

2. Præterea, illud per quod impeditur divinum mandatum, non potest per mandatum vel

sauroit être l'objet d'un privilége ou d'une permission qu'accorderoit un homme. Or Dieu lui-même a commandé aux pasteurs des églises de s'appliquer avec soin à connoître leurs ouailles, comme il est dit au livre des Proverbes, XXVII, 23 ; et ils seroient empêchés de mettre à exécution cet ordre divin, si leurs ouailles alloient se confesser à d'autres plutôt qu'à eux-mêmes. Donc un tel privilége ou une telle commission ne sauroit être donnée par un homme.

3° Celui qui entend la confession d'un autre devient son propre juge, puisqu'autrement il ne sauroit ni le lier ni le délier. Or un homme ne sauroit avoir à la fois plusieurs propres juges pas plus que plusieurs propres prêtres, puisque dans ce cas il auroit à obéir à plusieurs à la fois, ce qui seroit de toute impossibilité, s'ils venoient à lui commander des choses contraires, ou incompatibles les unes avec les autres. Donc on ne peut se confesser qu'à son propre prêtre, quand même on auroit pour agir autrement la permission du supérieur.

4° C'est faire injure à un sacrement, que de le réitérer sur la même matière ou du moins de le rendre inutile. Or celui qui s'est confessé à un autre prêtre est tenu de répéter sa confession à son propre prêtre, si celui-ci le lui demande, puisqu'il n'est point affranchi de l'obéissance qu'il lui doit sous ce rapport. Donc il ne sauroit être autorisé à se confesser à d'autres qu'à son propre prêtre.

Mais l'exercice d'un ordre peut être commis à quiconque est revêtu de cet ordre par celui qui pourroit l'exercer par lui-même. Or un supérieur, tel qu'un évêque, pourroit entendre la confession des paroissiens des prêtres de son diocèse, puisque, en sa qualité de pasteur principal, il se réserve même de fois à autre l'absolution de certain cas. Donc il peut aussi commettre à un autre prêtre la charge d'entendre les confessions de ces mêmes paroissiens.

D'ailleurs, le supérieur peut tout ce que peut son inférieur. Or un

---

privilegium alicujus hominis concedi. Sed mandatum divinum est ad rectores Ecclesiarum, « ut diligenter vultum pecoris sui agnoscant, » *Proverb.*, XXVII; quod impeditur, si alius quàm ipsi confessionem ejus audiat. Ergo hoc non potest per alicujus hominis privilegium vel mandatum ordinari.

3. Præterea, ille qui audit confessionem alicujus, est proprius judex ejus, aliàs non posset eum ligare et solvere. Sed unius hominis non possunt esse plures proprii sacerdotes vel judices, quia tunc teneretur pluribus obedire; quod esset impossibile, si contraria præciperent, vel incompossibilia. Ergo non potest aliquis confiteri nisi proprio sacerdoti, etiam ex superioris licentia.

4. Præterea, injuriam sacramento facit, qui sacramentum iterat super eamdem materiam, vel ad minus inutiliter facit. Sed qui confessus est alii sacerdoti, tenetur iterùm confiteri proprio sacerdoti, si petat, quia non est absolutus ab obedientia qua ei tenetur ad hoc. Ergo non potest licitè fieri quòd aliquis alii quàm proprio sacerdoti confiteatur.

Sed contra : ea quæ sunt ordinis, possunt habenti similem ordinem committi ab eo qui ea facere potest. Sed superior, ut episcopus, potest confessionem audire illius qui est de parochia alicujus presbyteri, quia etiam quandoque aliquos casus sibi reservat, cùm sit principalior rector. Ergo etiam potest committere alteri sacerdoti quòd ipsum audiat.

Præterea, quidquid potest inferior, potest superior. Sed ipse sacerdos potest suo paro-

prêtre même peut permettre à son paroissien de se confesser à un autre. Donc à bien plus forte raison, son supérieur peut-il le faire aussi.

Enfin, c'est de l'évêque que le prêtre tient le pouvoir qu'il a sur le peuple. Or ce n'est qu'en vertu d'un tel pouvoir qu'il peut entendre les confessions. Donc, et par la même raison, tout autre qui aura reçu de l'évêque le même pouvoir pourra l'exercer aussi.

(Conclusion. — Comme quiconque possède une juridiction peut en commettre l'exercice à un autre, il s'ensuit qu'on peut, en vertu d'un privilége ou d'une commission du supérieur, se confesser à d'autres qu'à son propre prêtre.)

Un prêtre peut être empêché d'entendre la confession d'un autre de deux manières : 1° Par défaut de juridiction; 2° Par interdiction de l'exercice de son ordre, comme s'il étoit excommunié, dégradé ou frappé de quelque peine semblable. Mais quiconque possède une juridiction peut en commettre l'exercice; donc, si quelqu'un est empêché par un défaut de juridiction d'entendre la confession d'un autre, il peut en recevoir la commission de celui à qui appartient la juridiction immédiate, c'est-à-dire ou du pape, ou de l'évêque, ou du propre prêtre. Et si c'est parce qu'il lui est interdit d'exercer son ordre, qu'il est empêché d'entendre les confessions, il pourra encore obtenir la permission de les entendre de celui qui a le pouvoir de le relever de son interdit.

Je réponds aux arguments : 1° On ne porte préjudice à quelqu'un, qu'autant qu'on lui retire ce qui lui a été accordé en faveur de lui-même : or le pouvoir de juridiction n'est pas accordé à ceux qui en sont investis pour leur bien personnel, mais pour l'utilité du peuple et pour l'honneur de Dieu; par conséquent, si les principaux supérieurs jugent avantageux pour le salut du peuple et pour l'honneur de Dieu, de commettre l'exercice d'une juridiction à d'autres qu'aux propres prêtres, ils ne portent à

---

chiano dare licentiam ut alteri confiteatur. Ergo multò fortiùs ejus superior hoc potest.

Præterea, potestatem quam habet sacerdos in populo, habet ab episcopo. Sed ex illa potestate potest confessionem audire. Ergo et eadem ratione alius, cui episcopus potestatem concedet.

(Conclusio. — Cùm quisquis jurisdictionem habens, ea quæ jurisdictionis sunt, alteri committere possit, consequens est, ex superioris privilegio vel mandato, posse aliquem alteri quàm proprio sacerdoti confiteri.)

Respondeo dicendum, quòd sacerdos aliquis potest dupliciter impediri ne alicujus confessionem audiat : uno modo, propter defectum jurisdictionis; alio modo, propter impedimentum executionis ordinis, sicut excommunicati et degradati, et hujusmodi. Quicumque autem jurisdictionem habet, potest ea quæ sunt jurisdictionis committere; et ideo, si aliquis impediatur quòd alterius confessionem audire non possit, propter jurisdictionis defectum, potest ei per quemcumque jurisdictionem habentem immediatam in illos committi, quòd confessionem audiat et absolvat, sive per ipsum sacerdotem, sive per episcopum, sive per Papam. Si autem propter executionis ordinis impedimentum audire non possit, potest ipsi concedi quòd confessionem audiat, per eum qui impedimentum removere potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd præjudicium non fit alicui, nisi ei subtrahatur quod est in favorem ejus indultum. Jurisdictionis autem potestas non est commissa alicui homini in favorem suum, sed in utilitatem plebis et in honorem Dei. Et ideo, si superioribus prælatis expedire videatur ad salutem plebis et honorem Dei promovendum, quòd aliis quæ sunt juris-

ceux-ci aucun préjudice, à moins que ces derniers ne cherchent leurs propres intérêts au lieu des intérêts de Jésus-Christ, et qu'ils ne se croient à la tête de leur troupeau, non pour les mener dans de bons pâturages, mais pour se nourrir eux-mêmes de sa substance.

2° Tout supérieur ecclésiastique a deux moyens à employer pour connoître les ouailles qui lui sont confiées. Le premier, c'est la vigilance avec laquelle il doit examiner leur conduite extérieure, et, sous ce rapport, il n'a point à s'en rapporter à elles, mais il doit chercher, autant que possible, à obtenir par lui-même la certitude des faits. Le second moyen, c'est la manifestation qu'elles peuvent lui faire de leur état intérieur; mais sous ce dernier rapport, il ne peut aspirer à d'autre certitude qu'à celle qui résulte du témoignage qu'il reçoit d'elles-mêmes, puisqu'elles ne s'ouvrent à lui que pour le soulagement de leurs consciences. De là cette règle établie pour le for intérieur de s'en rapporter à la confession de chacun, n'importe que cela tourne à l'avantage de celui qui la fait ou à son dommage, quoique la même règle ne puisse être appliquée au for extérieur : et par conséquent, toute la connoissance à obtenir par ce dernier moyen de l'état de ceux dont on est chargé, se réduit en pareil cas à s'en rapporter à la déclaration qu'ils font de s'être confessés à d'autres, qui avoient aussi le pouvoir de les absoudre. Il est donc évident que le privilége accordé à d'autres qu'au propre prêtre d'entendre les confessions, n'empêche point celui-ci d'acquérir la connoissance, telle qu'elle peut résulter de ce dernier moyen, de l'état des ames dont il est chargé.

3° Il y auroit de l'inconséquence à investir deux hommes à la fois d'un égal pouvoir sur le même peuple; mais il n'y en a aucune à ce que le même peuple ait pour le gouverner deux hommes entre lesquels le pouvoir de l'un soit subordonné à celui de l'autre. Or c'est de cette seconde manière que le curé, l'évêque et le pape ont tous trois à la fois un pouvoir immédiat sur un même peuple, et que chacun de ces trois peut commettre à d'autres l'exercice de la juridiction qui lui appartient. Mais

---

dictionis committant, in nullo fit præjudicium inferioribus prælatis, nisi illis qui « quærunt quæ sua sunt, non quæ Jesu Christi, » et qui gregi præsunt, non ut eum pascant, sed ut ab eo pascantur.

Ad secundum dicendum, quòd rector Ecclesiæ debet vultum pecoris sui agnoscere dupliciter : uno modo, per sollicitam exterioris conversationis considerationem, quia invigilare debet super gregem sibi commissum; et in hac cognitione non oportet quòd credat subdito, sed certitudinem facti, in quantum potest, inquirat. Alio modo, per confessionis manifestationem; et quantùm ad hanc cognitionem, non potest majorem certitudinem accipere, quàm ut subdito credat, quia hoc est ad subveniendum conscientiæ ipsius. Unde in foro confessionis creditur homini et pro se, et contra sese, non autem in foro exterioris judicii. Et ideo ad hanc cognitionem sufficit, quòd credat subdito dicenti se alteri absolvere valenti fuisse confessum; et sic patet quòd talis cognitio pecoris per privilegium alteri indultum de confessione audienda non impeditur.

Ad tertium dicendum, quòd inconveniens esset, si duo æqualiter super eamdem plebem constituerentur, sed quòd duo, quorum unus alio principalior est, super eamdem plebem constituantur, non est inconveniens; et secundùm hoc super eamdem plebem immediatè sunt et sacerdos parochialis, et episcopus, et Papa, et quilibet eorum potest ea quæ sunt jurisdic-

un supérieur principal peut commettre quelqu'un à sa place de deux manières. Car, ou il le charge de le représenter lui-même, comme le pape et l'évêque se font représenter par leurs pénitenciers; et, dans ce cas, le délégué devient supérieur principal par rapport à tout autre dont l'autorité est subordonnée à celui qui l'a délégué, comme par exemple le pénitencier du pape a une autorité supérieure à celle de l'évêque, et le pénitencier de l'évêque a une autorité supérieure à celle du curé, de sorte que le pénitent doit plutôt obéir à ceux-là qu'à celui-ci. La seconde manière de commettre quelqu'un à sa place, c'est de se le donner pour coadjuteur; et dans cet autre cas, comme le coadjuteur doit coordonner son action à celle de celui à qui il vient en aide, il n'est point investi d'une autorité égale à la sienne : en conséquence, le pénitent est moins obligé d'obéir à ce dernier, qu'il ne l'est d'obéir à son propre prêtre.

4° Il n'y a d'obligation pour personne de confesser des péchés dont on n'a pas la conscience : par conséquent, si quelqu'un s'est confessé au pénitencier de l'évêque, ou à quelqu'autre de ses délégués, comme ses péchés lui sont pardonnés et devant Dieu et devant l'Eglise, il n'est point obligé de les confesser de nouveau à son propre prêtre, quelques instances que lui fasse celui-ci à ce sujet; mais, attendu la loi de l'Eglise, *Decret.*, V, tit. 38, cap. 12, qui fait un devoir à tout fidèle de se confesser une fois chaque année à son propre prêtre, il doit se conduire de la même manière que celui qui n'auroit que des péchés véniels, c'est-à-dire, ou se borner à confesser des péchés véniels, comme le veulent quelques-uns, ou déclarer qu'il n'a à se faire le reproche d'aucun péché mortel, et le prêtre est obligé de s'en rapporter là-dessus à lui dans le for de la conscience. Si cependant il se croyoit obligé de répéter sa confession, la première qu'il auroit faite ne lui seroit pas pour cela inutile, puisque, plus il y aura de prêtres à qui on se sera confessé, plus on se trouvera déchargé de peines à subir, soit à cause de la confusion qui accompagne la confession, et qui est à elle seule une peine satisfactoire, soit à cause des

---

ionis ad ipsum pertinentia, alteri committere. Sed si superior committat, qui et principalior est, dupliciter potest committere : aut ita quòd eum vice suî constituat, sicut Papa et episcopus suos pœnitentiarios constituunt; et tunc talis est principalior quàm inferior prælatus, sicut pœnitentiarius Papæ quàm episcopus, et pœnitentiarius episcopi quàm sacerdos parochialis, et magis tenetur ei confitens obedire. Alio modo, ut eum coadjutorem illius sacerdotis constituat; et quia coadjutor ordinatur ad eum cui adjutor datur, ideo coadjutor est minùs principalis. Et ideo pœnitens non tantùm obedire tenetur ei, quantùm proprio sacerdoti.

Ad quartum dicendum, quòd nullus tenetur confiteri peccata quæ non habet : et ideo, si aliquis pœnitentiario episcopi, vel alteri ab episcopo commissionem habenti confessus fuerit, cùm sint sibi dimissa peccata, et quoad Deum, et quoad Ecclesiam, non tenetur ea confiteri proprio sacerdoti, quantumcumque petat. Sed propter statutum Ecclesiæ de confessione facienda proprio sacerdoti semel in anno, eodem modo se debet habere, sicut ille qui habet solùm venialia. Talis enim solùm venialia confiteri debet, ut quidam dicunt, vel profiteri se à peccato mortali immunem esse; et sacerdos ei in foro conscientiæ credere debet et tenetur. Si tamen iterùm confiteri teneretur, non frustra primò confessus fuisset, quia quantò pluribus sacerdotibus confitetur quis, tantò ei plus de pœna remittitur, tum ex erubescentia confes-

graces attachées à l'exercice du pouvoir des clefs. D'où il suit qu'on pourroit, à force de répéter ses confessions, obtenir la remise entière des peines qu'on auroit encourues. Ce n'est point, au reste, faire injure à un sacrement que de le réitérer, à moins qu'il ne s'agisse d'un sacrement qui imprime le caractère, ou qui se confère au moyen d'une matière consacrée qu'on prétendroit consacrer de nouveau, ce qui n'est point le cas du sacrement de pénitence. C'est pourquoi il est bon que celui qui entend une confession en vertu de l'autorisation de l'évêque, engage celui qui la lui fait à la faire de même à son propre prêtre; mais si l'autre s'y refuse, il n'en doit pas moins l'absoudre.

ARTICLE VI.

Tout prêtre peut-il absoudre un pénitent qui se trouve à l'article de la mort?

Il paroît qu'un pénitent à l'article de la mort ne sauroit être absous par le premier prêtre venu. 1° Ainsi qu'il a été dit dans l'article précédent, il faut une juridiction pour pouvoir donner l'absolution. Or un prêtre n'acquiert aucune juridiction par cela seul, qu'un homme veut se confesser à lui à l'article de la mort. Donc il n'a pas pour cela le pouvoir de l'absoudre.

2° Celui qui, étant à l'article de la mort, a reçu le sacrement de baptême d'un autre que de son propre prêtre, ne doit pas, après cela, être rebaptisé par ce dernier. Si donc un pénitent pouvoit être absous, à l'article de la mort, de tous ses péchés, quels qu'ils fussent, par le premier prêtre venu, il ne seroit pas obligé, après s'être échappé de ce danger, de recourir à son propre prêtre. Or c'est ce qu'on ne peut admettre, puisque autrement le propre prêtre ne connoîtroit point l'état de ses ouailles.

3° Ce n'est pas seulement à un prêtre étranger qu'il est permis de baptiser celui qui se trouve à l'article de la mort, mais cela est permis même à tout autre qui ne seroit pas prêtre. Or celui qui ne seroit pas prêtre ne

---

sionis, quæ in pœnam satisfactoriam computatur, tum ex vi clavium : unde toties posset aliquis confiteri, quòd ab omni pœna liberaretur. Nec iteratio facit injuriam sacramento, nisi in illo in quo sanctificatio adhibetur, vel per characteris impressionem, vel per materiæ consecrationem ; quorum neutrum est in pœnitentia. Unde bonum est quòd ille qui auctoritate episcopi confessionem audit, inducat confitentem ad hoc quòd confiteatur proprio sacerdoti; quod si noluerit, nihilominùs eum absolvere debet.

ARTICULUS VI.

Utrùm pœnitens possit in fine vitæ à quolibet sacerdote absolvi.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd in fine vitæ pœnitens non possit à quolibet sacerdote absolvi. Quia ad absolutionem requiritur aliqua jurisdictio, ut dictum est. Sed sacerdos non acquirit jurisdictionem super illum qui in fine vitæ pœnitet. Ergo non potest eum absolvere.

2. Præterea, ille qui sacramentum baptismi in articulo mortis ab alio quàm proprio sacerdote suscipit, non debet à proprio sacerdote iterùm baptizari. Si ergo quilibet sacerdos in articulo mortis possit absolvere à quolibet peccato, non debet pœnitens, si evadit, ad suum sacerdotem recurrere. Quod falsum est, quia aliàs sacerdos non haberet cognitionem vultûs pecoris sui.

3. Præterea, in articulo mortis, sicut licet alieno sacerdoti baptizare, ita etiam non sacerdoti. Sed non sacerdos nunquam potest absol-

pourroit, en aucun cas, absoudre dans le tribunal de la pénitence. Donc celui-là même qui est prêtre ne peut pas davantage absoudre à l'article de la mort un pénitent sur qui il n'a pas de juridiction.

Mais d'un autre côté, la nécessité spirituelle est quelque chose de plus urgent qu'une nécessité corporelle quelconque. Or dans le cas d'une extrême nécessité, on peut user du bien d'autrui, même malgré celui à qui en appartient la propriété, pour subvenir au besoin de son corps. Donc on peut, à l'article de la mort, pour subvenir au besoin de son ame, recevoir l'absolution d'un autre que de son propre prêtre.

Ajoutez à cela les autorités citées par le Maître des sentences, IV. *Sent.*, dist. XX, § L. F (1).

(Conclusion.—Comme la nécessité n'a point de loi, un pénitent à l'article de la mort peut, non-seulement être absous de tous ses péchés par quelque prêtre que ce soit, mais encore être relevé par lui de toutes les excommunications qu'il pourroit avoir encourues de la part de qui que ce puisse être.)

Tout prêtre, à ne considérer que le pouvoir des clefs, peut exercer ce pouvoir (2) indifféremment sur tous les fidèles, et par rapport à tous les péchés : ce qui fait cependant qu'il ne puisse pas absoudre tous les fidèles ni de toute espèce de péchés, c'est qu'en vertu de l'ordre établi dans l'Eglise sa juridiction est limitée ou peut même être tout-à-fait nulle. Mais comme la nécessité n'a point de loi, lorsqu'un cas de nécessité se présente,

(1) A ces autorités qu'il est inutile de rapporter ici, rien ne nous empêche d'ajouter ou de substituer celle du concile de Trente, *sess.* XIV, chap. 7, où il est dit positivement qu'à l'article de la mort (et par là il faut entendre aussi tout danger probable de mort), tout prêtre peut absoudre tout pénitent de quelques péchés, même réservés, que ce soit. Observons toutefois qu'un prêtre non approuvé n'a un semblable pouvoir en de telles circonstances, que pour suppléer à l'absence de tout prêtre approuvé, et que son absolution seroit nulle, si elle lui étoit demandée même par un mourant en présence d'un prêtre muni de pouvoirs, à moins que le mourant ne lui eût commencé sa confession dans un moment où celui-ci se seroit trouvé seul pour l'entendre : car, dans ce cas l'intention de l'Eglise ne sauroit être d'obliger une personne mourante à recommencer auprès d'un prêtre approuvé une confession commencée de bonne foi à un prêtre non approuvé. Voici au reste sur ce point la règle tracée par le Rituel romain publié par l'ordre de Paul V et resté obligatoire jusqu'à ce jour : *Si periculum mortis immineat, approbatusque desit confessarius, quilibet sacerdos potest à quibuscumque censuris et peccatis absolvere.*

(2) Ce pouvoir est ce qu'on appelle le pouvoir radical.

---

vere in foro pœnitentiali. Ergo nec sacerdos in articulo mortis eum qui non est sibi subditus.

Sed contra : necessitas spiritualis est major quàm corporalis. Sed aliquis in necessitate ultima potest aliorum rebus uti, etiam invitis dominis, ad subveniendum corporali necessitati. Ergo et in articulo mortis, ad subveniendum spirituali necessitati, potest quis à non suo sacerdote absolvi.

Præterea, ad idem sunt auctoritates in littera positæ, IV. sent. dist. 20.

(Conclusio.— Cùm necessitas legem non habeat, potest pœnitens à quovis sacerdote in mortis articulo non modò à peccatis omnibus absolvi, sed etiam à qualibet excommunicatione à quocumque sit lata.)

Respondeo dicendum, quòd quilibet sacerdos quantùm est ex virtute clavium, habet potestatem indifferenter in omnes, et quantùm ad omnia peccata : sed quòd non possit omnes ab omnibus peccatis absolvere, hoc est, quia per ordinationem Ecclesiæ habet jurisdictionem limitatam, vel omnino nullam. Sed quia necessitas legem non habet, ideo quando necessita-

ordre voulu dans l'Eglise ne fait plus obstacle à ce qu'il puisse absoudre même sacramentellement, du moment où il possède le pouvoir des clefs : et celui qui se confesse à lui dans cette conjoncture, gagne autant à recevoir de lui l'absolution, que s'il la recevoit de son propre prêtre. Bien plus, non-seulement il peut alors être absous de tous ses péchés par quelque prêtre que ce soit, mais il peut encore être relevé de cette manière de toutes les excommunications qu'il auroit encourues de la part de qui que ce puisse être, parce que le pouvoir de lever les excommunications se rapporte à celui de juridiction, qui n'est limité qu'en vertu de la loi positive de l'Eglise.

Je réponds aux arguments : 1° On peut, sans posséder par soi-même aucune juridiction, faire acte de juridiction du consentement de celui qui la possède : car la juridiction est une de ces choses qui peuvent se commettre ou se déléguer. Donc, comme l'Eglise consent à ce que tout prêtre puisse absoudre à l'article de la mort, tout prêtre, même privé de juridiction, peut, sous ce rapport, faire acte de juridiction.

2° Celui qui a été absous à l'article de la mort par un prêtre étranger, doit recourir, s'il revient en santé, à son propre prêtre, non pour être absous une seconde fois des péchés dont il a été absous en danger de mort, mais pour lui faire savoir qu'il en a été absous (1). De même, celui qui a été relevé en pareil cas de quelque excommunication, doit se présenter au juge à qui il auroit appartenu de l'en relever, non pour en être relevé de nouveau, mais pour lui offrir la satisfaction qu'il jugera à propos.

3° Le baptême tire son efficacité de la sanctification même de sa matière, et c'est pour cela qu'il est valide, quelle que soit la personne qui le confère ; au lieu que la vertu sacramentelle de la pénitence dépend du carac-

(1) Cette obligation, si elle a existé autrefois, n'existe plus aujourd'hui, comme l'observe Sylvius après Paludanus, Sylvestre et Navarre. Ou bien elle n'existe que pour le cas où il y auroit des censures attachées aux péchés dont on auroit été absous par un prêtre dépourvu de pouvoir : car alors il faudroit, après être relevé de maladie, aller se présenter au supérieur, non pour recevoir de lui une nouvelle absolution, mais pour se soumettre à la pénitence qu'il

---

tis articulus imminet, per Ecclesiæ ordinationem non impeditur, quin absolvere possit, ex quo habet claves, etiam sacramentaliter, et tantùm consequitur ex absolutione alterius, sicut si à proprio sacerdote absolveretur. Nec solùm à peccatis potest tunc à quolibet sacerdote absolvi, sed etiam ab excommunicatione, à quocumque sit lata; quia hæc absolutio etiam ad juridictionem pertinet, quæ per legem ordinationis Ecclesiæ coarctatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis potest uti jurisdictione alterius ex ejus voluntate, quia ea quæ jurisdictionis sunt, committi possunt. Unde, quia Ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis; ideo ex hoc ipso secundùm quid usum jurisdictionis habet, quamvis jurisdictione careat.

Ad secundum dicendum, quòd non oportet eum recurrere ad proprium sacerdotem, ut iterum à peccatis absolvatur, à quibus in articulo mortis absolutus est; sed ut innotescat ei, quòd sit absolutus. Nec similiter oportet quòd absolutus ab excommunicatione ad judicem vadat, qui aliàs absolvere potuisset, absolutionem petens, sed satisfactionem offerens.

Ad tertium dicendum, quòd baptismus habet efficaciam ex ipsa sanctificatione materiæ : et ideo à quocumque conferatur alicui, ille sacramentum recipit : sed vis sacramentalis pœnitentiæ consistit in sanctificatione ministri; et

tère sacré de son ministre, et de là vient que, bien que celui qui se confesse à un laïc fasse ce qui dépend de lui-même quant à la confession sacramentelle, il ne reçoit pas néanmoins l'absolution sacramentelle. Sans doute que son action lui vaut quelque chose pour la diminution de la peine à subir, à proportion du mérite de sa confession et de sa pénitence; mais il n'en retire aucune diminution de cette même peine, en tant que cette diminution seroit l'effet de la vertu des clefs. Il est donc obligé de répéter sa confession à un prêtre; et s'il meurt sans s'être confessé autrement qu'à un laïc, il sera plus puni dans l'autre vie, que s'il s'étoit confessé à celui qui auroit pu l'absoudre.

ARTICLE VII.

La peine temporelle doit-elle être proportionnée à la grandeur du péché?

Il paroît que la peine temporelle qui reste à subir après la réception du sacrement de pénitence, n'a point à suivre la proportion des péchés commis. 1° Elle doit suivre celle du plaisir qu'on a goûté à commettre le péché, selon ce qui est dit dans l'Apocalypse, XVIII, 7 : « Autant Babylone s'est glorifiée et a été dans les délices, autant devez-vous multiplier ses tourments et ses douleurs. » Or il arrive quelquefois que le péché est moindre, quoique le plaisir goûté à le commettre soit plus grand, puisque, comme le dit saint Grégoire, les péchés charnels, quoiqu'ils procurent plus de plaisir, renferment un moindre crime que les péchés spirituels. Donc la peine temporelle ne doit pas être proportionnée à la grandeur des péchés commis.

2° Les péchés mortels laissent après eux une peine à subir sous la loi nouvelle, au même titre que sous la loi ancienne. Or, sous le règne de l'ancienne loi, il étoit dû pour les péchés commis une peine de sept jours,

jugeroit à propos d'imposer. C'est ce que porte le canon *Eos qui, de sententiâ excommunicationis*, dans le texte.

---

ideo ille qui laico confitetur, quamvis impleat quod ex parte sua est de sacramentali confessione, tamen sacramentalem absolutionem non consequitur. Et ideo aliquid valet ei quantùm ad diminutionem pœnæ, quæ fit per confessionis meritum et pœnam; sed non consequitur diminutionem illam pœnæ, quæ est ex vi clavium. Et ideo oportet quòd iterum sacerdoti confiteatur; et magis sic confessus decedens punitur post hanc vitam, quàm si sacerdoti fuisset confessus.

ARTICULUS VII.

Utrùm pœna temporalis taxetur secundùm quantitatem culpæ.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd pœna temporalis, cujus reatus post pœnitentiam manet, non taxetur secundùm quantitatem culpæ. Taxatur enim secundùm quantitatem delectationis, quæ fuit in peccato, ut patet, *Apoc.*, XVIII : « Quantùm glorificavit se, et in deliciis fuit, tantùm date illi tormentum et luctum. » Sed quandoque ubi est major delectatio, ibi est minor culpa; quia peccata carnalia, quæ plus habent delectationis, quàm spiritualia, minus habent de culpa, secundùm Gregorium. Ergo pœna non taxatur secundùm quantitatem culpæ.

2. Præterea, eodem modo aliquis obligatur ad pœnam per peccata mortalia in nova lege, sicut in veteri. Sed in veteri lege debebatur pro peccatis pœna septem dierum, ut scilicet

c'est-à-dire qu'on étoit réputé impur durant sept jours pour un péché mortel. Donc, puisque sous la nouvelle loi on impose une pénitence de sept années pour un péché mortel, il ne semble pas que la peine soit proportionnée à la grandeur du péché.

3° Le péché d'homicide est plus grand dans un laïc que celui de fornication ne l'est dans un prêtre, parce que la circonstance prise de l'espèce du péché l'aggrave plus, que celle qui se prend de la condition de la personne. Or les canons, *Decret.*, dist. L, cap. 42 et 43, imposent sept années de pénitence à un laïc pour un crime d'homicide, et dix années à un prêtre pour le crime de fornication. Donc l'imposition de la peine n'est pas réglée d'après la grièveté de la faute.

4° Le plus grand péché est celui qui se commet contre le corps même de Notre-Seigneur, par la raison que la grandeur de l'offense doit s'estimer d'après la dignité de la personne offensée. Or les canons, *Decret.*, dist. XII, cap. 5, n'enjoignent qu'une pénitence de quarante jours ou de quelque peu plus, pour l'effusion du précieux sang contenu dans le sacrement de l'autel, tandis qu'ils enjoignent, *De consecrat.*, dist. II, 27, une pénitence de sept années pour une simple fornication. Donc la peine satisfactoire ne se règle point d'après la grandeur du crime à expier.

Mais nous lisons dans Isaïe, XXVII, 8 : « Lorsque Israël sera rejeté, Dieu le jugera avec modération et avec mesure. » Donc la peine à infliger au péché doit être proportionnée à la grandeur du péché lui-même.

D'ailleurs, la peine infligée doit avoir pour objet de rétablir l'égalité sollicitée par la justice. Or cela ne seroit pas, si la grandeur de la peine ne répondoit pas à celle de la faute. Donc elles doivent se répondre mutuellement.

(Conclusion. — Quoique la peine doive être mesurée à la faute quant à l'acquittement de la dette; cependant, si on la considère comme enjointe

---

septem diebus immundi essent pro uno peccato mortali. Cùm ergo in novo Testamento imponatur pœna septennis pro uno peccato mortali, videtur quòd quantitas pœnæ non respiciat quantitatem culpæ.

3. Præterea, majus est peccatum homicidii in laico, quàm fornicationis in sacerdote; quia circumstantia quæ sumitur ex specie peccati, magis aggravat, quàm quæ sumitur ex conditione personæ. Sed laico pro homicidio imponitur septennis pœnitentia, sacerdoti autem pro fornicatione pœnitentia decem annorum secundùm canones, ut jam suprà dictum est; ergo pœna non taxatur secundùm quantitatem culpæ.

4. Præterea, maximum peccatum est quod in ipsum corpus Christi committitur, quia tanto gravius quis peccat, quanto major est in quem peccatur. Sed pro effusione sanguinis Christi in sacramento altaris contenti injungitur tantùm pœnitentia quadraginta dierum vel parum amplius; pro fornicatione autem simplici, injungitur pœnitentia septennis, secundùm canones. Ergo quantitas pœnæ non respondet quantitati culpæ.

Sed contra, *Isai.*, XXVII : « In mensura contra mensuram cùm, abjecta fuerit, judicabis eam. » Ergo quantitas judicii et punitionis peccati, est secundùm quantitatem culpæ.

Præterea, homo reducitur ad æqualitatem justitiæ per pœnam inflictam. Sed hoc non esset, si quantitas culpæ et pœnæ non sibi responderent. Ergo unum alteri respondet.

(Conclusio. — Tametsi quantùm ad debiti solutionem, pœna secundùm culpæ quantitatem taxanda sit, quatenus tamen pœna, ad illius qui

en vue de servir de remède, soit au pécheur, soit aux autres, on ne doit pas toujours la proportionner sous ce rapport à la faute commise, mais on doit aussi quelquefois la taxer d'après la condition du pécheur.)

La peine qui reste à subir après le péché pardonné, est imposée au pénitent pour deux fins, savoir, et pour qu'il acquitte par-là sa dette, et pour qu'elle lui serve de remède. Il faut donc la taxer d'après ces deux considérations à la fois. Premièrement, en tant que dette, sa grandeur doit répondre à celle du péché, tant que celui-ci n'est remis d'aucune manière; mais du moment où il pardonné, comme ce qui l'a fait pardonner est la principale des causes qui peuvent en atténuer la peine, il reste moins après cela à remettre ou à acquitter sous ce rapport; c'est-à-dire que plus on a obtenu de remise en fait de peines par la contrition, moins il reste à en acquitter par la confession. Secondement, en tant que remède, soit pour celui qui a péché, soit pour les autres, elle peut être plus grande, comparée à telle autre, que le péché ne l'a été, comparé à tel autre aussi, soit parce que tel péché présente plus d'attraits que tel autre, et c'est ainsi qu'on impose une peine plus grande pour le même crime de fornication à une personne jeune qu'à une personne âgée, quoique le péché de la première soit moindre; soit parce que le scandale en est plus grand, comme celui d'un prêtre comparé à celui de toute autre personne; soit parce que la multitude est davantage portée à le commettre, et a, par conséquent, davantage besoin d'en être détournée par la perspective de la peine. Ainsi donc, dans le tribunal de la pénitence, la peine doit être réglée d'après cette double considération, et, par conséquent, ne pas suivre toujours la grièveté de la faute en elle-même. Mais dans le purgatoire, comme il n'y aura plus lieu de pécher de nouveau, et qu'ainsi la peine qu'on y devra subir n'aura d'autre objet que d'acquitter la dette contractée ici-bas, cette peine aura pour toute mesure la grièveté des fautes, moins ce qui peut en être dé-

---

peccavit, vel aliorum remedium injungitur, non semper secundùm culpæ quantitatem, sed quandoque secundùm personarum conditionem taxari debet.)

Respondeo dicendum, quòd pœna post dimissionem culpæ exigitur ad duo, scilicet ad debitum solvendum, et ad remedium præstandum. Potest ergo taxatio pœnæ considerari quantùm ad duo : primò quantùm ad debitum, et sic quantitas pœnæ radicaliter respondet quantitati culpæ, antequam de ea aliquid dimittatur : secundùm tamen quòd per primum eorum, quæ pœnam nata sunt remittere, plus remittitur, secundùm hoc per aliud minus remittendum vel solvendum restat; quia quantò per contritionem plus de pœna dimissum est, tantò per confessionem minus dimittendum restat. Secundò, quantùm ad remedium, vel illius qui peccavit, vel aliorum; et sic quandoque pro minori peccato injungitur major pœnitentia; vel quia peccato unius difficiliùs potest resisti quam peccato alterius, sicut juveni imponitur pro fornicatione major pœna quàm seni, quamvis minùs peccet; vel quia in uno peccatum est periculosius, sicut in sacerdote, quàm in alio; vel quia multitudo magis prona est ad illud peccatum, et ideo per pœnam unius alii sunt exterrendi. Pœna ergo in foro pœnitentiæ quantùm ad utrumque taxanda est, et ideo non semper pro majori peccato major pœna imponitur. Sed pœna purgatorii solùm est ad solvendum debitum, quia jam ulteriùs non manet locus peccandi : et ideo illa pœna taxatur solùm secundùm quantitatem peccati, considerata tamen contritionis quantitate, et confessione et absolutione, quia per omnia

duit à raison de la contrition, de la confession et de l'absolution, qui méritent chacune qu'il en soit fait quelque remise : aussi le prêtre doit-il avoir égard à toutes ces choses dans la satisfaction qu'il enjoint au pénitent.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les paroles objectées d'Isaïe, le péché n'est considéré que sous le double rapport de la gloire et du plaisir qu'on prétend y trouver : le premier de ces rapports constitue l'orgueil qui porte le pécheur à résister à Dieu ; le second, la délectation que le péché excite en lui. Or quoique cette délectation soit quelquefois moindre dans les péchés plus considérables, l'orgueil que renferment ces derniers est toujours plus grand. On ne peut donc rien inférer contre nous des paroles de la prophétie d'Isaïe.

2° La peine imposée pour sept jours n'avoit pas pour objet d'acquitter la peine due au péché, et si l'on mouroit au bout de ces sept jours, on n'étoit pas pour cela exempt des peines du purgatoire ; mais elle servoit à lever une irrégularité légale, comme tous les sacrifices de l'ancienne loi. Il est vrai néanmoins que, toutes choses égales du reste, les péchés commis sous la loi nouvelle sont plus considerables que les mêmes péchés commis sous l'ancienne, à cause des graces plus grandes qu'on a reçues dans le baptême, et de l'excellence des bienfaits de Dieu répandus par la rédemption sur le genre humain : et c'est ce qui résulte de ces paroles de l'Apôtre aux Hébreux, X, 29 : « Songez combien mérite de plus grands supplices celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu. » On ne doit pourtant pas admettre sans exception que tout péché mortel oblige aujourd'hui à sept années de pénitence : car ce n'est là qu'une règle générale applicable à bien des cas, mais qu'il faut modifier suivant les circonstances des choses et des personnes.

3° Les péchés des évêques et des prêtres entraînent plus de danger tant pour eux-mêmes que pour les autres : voilà pourquoi les canons témoignent un soin tout particulier de les prévenir en y attachant une peine plus

---

hæc aliquid de pœna dimittitur : unde etiam à sacerdote, injungendo satisfactionem, sunt consideranda.

Ad primum ergo dicendum, quòd in verbis illis duo tanguntur ex parte culpæ, scilicet glorificatio et deliciæ sive delectatio, quorum primum pertinet ad elationem peccantis, quia Deo resistit, secundum ad delectationem peccati. Quamvis autem quandoque sit minor delectatio in majori culpa, tamen est ibi semper major elatio : et ideò ratio non procedit.

Ad secundum dicendum, quòd illa pœna septem dierum non erat expiativa a pœna debita peccato : unde etiamsi post illos dies moreretur, in purgatorio puniretur : sed expiabat ab irregularitate à qua omnia sacrificia legalia expiabant. Nihilominùs tamen, cæteris paribus, plùs peccat homo in nova lege, quàm in veteri; propter sanctificationem ampliorem, qua sanctificatur in baptismo, et propter beneficia Dei potiora, humano generi exhibita; et hoc patet ex hoc quod dicitur, *Epist. ad Hebræos,* X : « Quantò magis putatis deteriora mereri supplicia, » etc. Nec tamen hoc verum est universaliter, quòd exigatur pro quolibet peccato mortali septennis pœnitentia, sed hæc est quasi quædam regula communis ut in pluribus competens; quam tamen oportet omittere, consideratis diversis peccatorum et pœnitentium circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quòd episcopus vel sacerdos cum majori periculo suo et aliorum peccat : et ideo sollicitiùs retrahunt eum Canones à peccato, quàm alios, majorem pœnam

grande qu'aux péchés des laïcs, mais à titre de remède, plus encore qu'à titre de dette, puisque sous ce dernier rapport tel péché commis par un laïc peut mériter une peine plus sévère. Aussi peut-on penser qu'il en sera différemment dans le purgatoire.

4° La peine dont il s'agit doit s'entendre de celle que mérite un prêtre qui a laissé par mégarde tomber le précieux sang. Car si quelqu'un le faisoit exprès, il mériteroit une peine bien plus grave.

QUESTION IX.

Des qualités de la confession.

Ici se présentent quatre points à examiner : 1° Si une confession peut être informe? 2° Si toute confession doit être entière? 3° Si quelqu'un peut se confesser par l'entremise d'un autre ou par écrit? 4° Si les conditions assignées par les maîtres de l'école pour une bonne confession sont effectivement requises.

ARTICLE I.

Une confession peut-elle être informe?

Il paroît que la confession ne sauroit être informe. 1° il est dit au livre de l'Ecclésiastique, XVII, 26 : « La confession n'est plus rien pour les morts. » Or celui qui n'a pas la charité est mort, puisque la charité est la vie de l'ame. Donc il ne sauroit y avoir de confession pour qui n'a pas la charité.

2° La confession est le pendant de la contrition et de la satisfaction tout

---

injungendo, secundùm quòd est in remedium; quamvis quandoque non debeatur tanta ex debito : unde et in purgatorio non tanta ab eo exigitur.

Ad quartum dicendum, quòd pœna illa est intelligenda : quando nolente sacerdote hoc accidit. Si enim sponte effunderet, multò graviori pœna dignus esset.

QUÆSTIO IX.

De qualitate confessionis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de qualitate confessionis.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm confessio possit esse informis. 2° Utrùm oporteat confessionem esse integram. 3° Utrùm possit aliquis per alium, vel per scriptum confiteri. 4° Utrùm illæ conditiones, quæ à magistris assignantur, ad confessionem requirantur.

ARTICULUS I.

Utrùm confessio possit esse informis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd confessio non possit esse informis. Dicitur enim *Eccli.*, XVII : « A mortuo, quasi nihil, perit confessio. » Sed ille qui non habet charitatem, est mortuus, quia ipsa est animæ vita. Ergo absque charitate non potest esse confessio.

3. Præterea, confessio dividitur contra con-

à la fois. Or la contrition et la satisfaction ne peuvent être sans la charité. Donc la confession ne sauroit être non plus sans la charité.

3° Il faut dans la confession que la bouche soit d'accord avec le cœur, comme ce mot même de *confession* le fait assez entendre. Or celui qui garde quelque affection pour le péché, s'il se confesse en cet état, ne met pas son cœur d'accord avec sa bouche, puisqu'il garde le péché dans son cœur en même temps qu'il le condamne de bouche. Donc il ne se confesse véritablement point.

Mais, tous sont obligés à la confession de leurs péchés mortels. Or une fois qu'on s'est confessé, supposé même qu'on reste en état de péché mortel, on n'est plus obligé de confesser les mêmes péchés, puisque, comme on ne sait jamais si l'on a la charité, personne ne sauroit non plus par là même s'il se seroit confessé. Donc il n'est pas essentiel à la confession qu'elle reçoive sa dernière forme de la charité.

(Conclusion. — La confession, en tant qu'elle fait partie du sacrement de pénitence, peut être faite par quelqu'un qui n'ait ni contrition ni charité ; mais pour qu'elle soit une vertu, elle n'existe à proprement parler qu'avec la charité.)

La confession est tout à la fois un acte de vertu et une partie du sacrement de pénitence; or, en tant que vertu, elle est un acte méritoire proprement dit, et par conséquent elle ne peut, sous ce rapport, être séparée de la charité, qui est le principe de tout mérite. Mais en tant qu'elle fait partie du sacrement de pénitence, elle met celui qui la fait en rapport avec le prêtre dépositaire des clefs de l'Eglise, et qui, au moyen de la confession, connoît la conscience de son pénitent. Sous ce rapport donc, la confession peut (1) se faire par quelqu'un qui n'ait pas la contrition, parce que, même dans cet état, il peut découvrir ses péchés au prêtre et se soumettre au pouvoir des clefs, et quoique alors il ne recueille pas le

(1) Observons ici que l'auteur ne dit pas que le sacrement lui-même de pénitence puisse

---

tritionem et satisfactionem. Sed contritio et satisfactio nunquàm possunt extra charitatem fieri. Ergo nec confessio.

3. Præterea, in confessione oportet quòd os cordi concordet, quia hoc ipsum nomen confessionis requirit. Sed ille qui adhùc manet in affectu peccati, si confitetur, non habet cor ori conforme, quia corde peccatum tenet, quod ore damnat. Ergo talis non confitetur.

Sed contra, quilibet tenetur ad confessionem mortalium. Sed si aliquis semel confessus est, etiam in mortali existens, non tenetur ulteriùs ad confitendum eadem peccata, quia cùm nullus sciat se charitatem habere, nullus sciret se confessum fuisse. Ergo non est de necessitate confessionis, quòd sit charitate formata.

(Conclusio. — Confessio, ut est pars sacramenti, potest nonnunquàm in eo esse, qui non contritus et sine charitate est; ut verò actus virtutis est, non potest propriè absque charitate in aliquo esse.)

Respondeo dicendum, quòd confessio est actus virtutis, et est pars sacramenti: secundùm autem quòd est actus virtutis, est actus meritorius propriè; et sic confessio non valet sine charitate, quæ est principium merendi. Sed secundùm quòd est pars sacramenti, sic ordinat confitentem ad sacerdotem, qui habet claves Ecclesiæ, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit; et secundùm hoc confessio potest esse etiam in eo qui non est contritus, quia potest peccata sua pandere sacerdoti, et clavibus Ecclesiæ se subjicere; et

fruit de l'absolution, il pourra le recueillir du moment où il aura changé la perversité de ses dispositions, comme cela a lieu aussi dans les autres sacrements. C'est pourquoi il n'est point obligé de réitérer sa confession, quoique faite dans une disposition criminelle; mais il est tenu de confesser dans la suite cette perversité de ses dispositions précédentes.

Je réponds aux arguments : 1° Le passage de l'Ecclésiastique doit s'entendre du fruit de la confession, qu'on ne sauroit recueillir, si l'on n'a la charité.

2° La contrition et la satisfaction s'adressent à Dieu, au lieu que la confession s'adresse à un homme ; de là vient qu'il est de l'essence de la contrition et de la satisfaction, que celui qui en fait les actes soit uni à Dieu par la charité, tandis que cette même disposition n'est pas de l'essence de la confession.

3° Celui qui déclare les péchés qu'il a commis a parlé selon la vérité, et sous ce rapport son cœur est d'accord avec ses paroles quant à la substance de la confession, quoiqu'il s'éloigne de la fin pour laquelle la confession a été instituée.

ARTICLE II.

La confession doit-elle être entière?

Il ne semble pas nécessaire que la confession soit entière, c'est-à-dire que l'on confesse à un même prêtre tous ses péchés. Car la honte peut servir à ce que la peine soit réduite d'autant. Or on concevra plus de honte si l'on se confesse à plusieurs prêtres, que si l'on se confessoit à un seul. Donc il est plus avantageux de partager sa confession entre plusieurs prêtres.

exister sans la contrition, mais que c'est la confession qui, n'étant qu'une partie de ce sacrement, peut exister sans elle. Or cela nous paroît tout-à-fait vrai; car on peut confesser tous ses péchés sans en avoir pour cela la contrition, et néanmoins en obtenir le pardon dans le sacrement de pénitence, pourvu qu'au moment même de l'absolution on en ait la contrition dans le cœur. Sylvius pouvoit donc se dispenser de mettre ici l'auteur en contradiction avec lui-même.

---

quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet; sicut etiam in aliis sacramentis est. Unde non tenetur iterare confessionem qui fictus accedit, sed tenetur postmodùm fictionem suam confiteri.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa intelligenda est quantùm ad fructum confessionis percipiendum, quem nullus extra charitatem existens percipit.

Ad secundum dicendum, quòd contritio et satisfactio fiunt Deo, sed confessio fit homini : et ideo de ratione contritionis et satisfactionis est, quòd homo sit Deo per charitatem unitus, non autem de ratione confessionis.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui peccata quæ habet, narrat, verè loquitur; et sic concordat voci vel verbis quantùm ad substantiam confessionis, quamvis discordet à confessionis fine.

ARTICULUS II.

Utrùm oporteat confessionem esse integram.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non oporteat confessionem esse integram, ut scilicet omnia peccata uni sacerdoti confiteatur aliquis. Quia erubescentia facit ad diminutionem pœnæ. Sed quantò pluribus sacerdotibus quis confitetur, tantò majorem erubescentiam patitur. Ergo fructuosior est confessio, si pluribus sacerdotibus dividatur.

2° Ce qui fait la nécessité de la confession dans la pénitence, c'est le besoin qu'a le prêtre de connoître les péchés, pour leur infliger une peine qui leur soit proportionnée. Or différents prêtres pourront imposer chacun une peine suffisamment proportionnée aux péchés différents qu'ils auront entendus. Donc il n'est pas nécessaire de confesser tous ses péchés à un même prêtre.

3° Il peut se faire qu'après avoir achevé sa confession et acquitté la satisfaction qui lui a été prescrite, le pénitent se ressouvienne d'un péché mortel qui, dans le moment où il s'étoit confessé, ne lui étoit pas revenu à la mémoire. Or il pourra se faire aussi qu'il ne puisse alors retrouver le prêtre à qui il avoit fait sa confession. Il pourra donc en ce cas confesser à un autre prêtre son péché oublié, et par conséquent partager sa confession entre différents prêtres.

4° On ne doit se confesser à un prêtre qu'en vue de l'absolution qu'on espère obtenir. Or il peut arriver que le prêtre à qui l'on s'adresse ne puisse absoudre que d'une partie des péchés qu'on lui accuse. Donc au moins en ce cas il est permis de partager sa confession entre différents prêtres.

Mais l'hypocrisie est un obstacle à la pénitence. Or il y auroit de l'hypocrisie à partager sa confession, comme l'a dit saint Augustin, *De ver. et fals. pœnit.*, cap. 15 (1). Donc la confession doit se faire tout entière au même prêtre.

D'ailleurs la confession est une partie de la pénitence, Or la pénitence ne doit pas être partagée, *Sentences*, lib. IV, dist. 15, § F. Donc la confession ne doit pas l'être non plus.

(Conclusion. — De même que le médecin du corps doit connoître l'état entier de son malade pour lui appliquer les remèdes convenables, ainsi le prêtre a besoin d'entendre la confession entière des péchés de son pénitent.)

(1) Cet ouvrage, comme nous l'avons observé, n'est pas de saint Augustin.

---

2. Præterea, confessio ad hoc necessaria est in pœnitentia, ut pœna, secundùm arbitrium sacerdotis, peccato taxetur. Sed sufficiens pœna potest imponi à diversis sacerdotibus de diversis peccatis. Ergo non oportet uni sacerdoti omnia peccata confiteri.

3. Præterea, potest contingere quòd post confessionem factam et satisfactionem perfectam recordetur quis alicujus peccati mortalis, quod, dum confitebatur, in memoria non habebat; et tunc copiam proprii sacerdotis, cui primò confessus fuerat, habere non possit. Ergo illud solum peccatum poterit alteri confiteri, et sic diversa peccata diversis sacerdotibus confitebitur.

4. Præterea, sacerdoti non debet fieri confessio de peccatis nisi propter absolutionem. Sed quandoque sacerdos qui confessionem audit, potest de quibusdam peccatis absolvere, non de omnibus. Ergo ad minus in tali casu non oportet quòd confessio sit integra.

Sed contra: hypocrisis est impedimentum pœnitentiæ. Sed dividere confessionem, ad hypocrisim pertinet, ut Augustinus dicit lib. *De vera et falsa Pœnitentia* (cap. 15). Ergo confessio debet esse integra.

Præterea, confessio est pœnitentiæ pars. Sed pœnitentia debet esse integra, ut in IV. *Sentent. Magister* (dist. 15), dicit. Ergo et confessio.

(Conclusio. — Quemadmodum corporis medicus totam infirmi habitudinem perspectam habere debet, ut rectè medeatur; ita sacerdoti peccatorum omnium integra confessio est facienda.)

Dans le traitement des maladies, le médecin a besoin de connoître non-seulement un des maux dont le malade est affecté, pour soigner à propos ce mal lui-même, mais encore l'état entier de ce même malade, par la raison qu'une maladie devient plus grave du moment où quelque autre vient s'y joindre, et qu'un remède qui convient au traitement de l'une peut nuire à celui de l'autre. Il en est de même par rapport aux péchés: l'un est aggravé par l'adjonction de l'autre, et le remède qui conviendroit à l'un pourroit être une amorce pour en commettre un autre, puisqu'on peut être travaillé à la fois de vices contraires, comme l'enseigne saint Grégoire dans son Pastoral. Il est donc nécessaire que la confession se fasse de tous les péchés qu'on a présents à sa mémoire; ou si elle se fait autrement, ce ne sera plus une confession, mais un simulacre de confession.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique la honte se trouve multipliée par le partage de la confession des péchés entre plusieurs prêtres, toutes ces confessions diverses ne causent pas cependant en somme une honte égale à celle que causeroit la confession faite à la fois de tous les péchés à un même prêtre : et la raison en est qu'un péché considéré seul à part ne décèle pas la mauvaise disposition de celui qui le commet, comme le feroit ce même péché considéré dans son union à plusieurs autres. Car quelqu'un peut tomber dans un péché par ignorance ou par faiblesse; mais si ses péchés se multiplient, on a le droit d'en conclure sa malice, ou la corruption dans laquelle il seroit tombé.

2° La peine satisfactoire imposée par différents prêtres ne seroit pas suffisante, par la raison que chacun de ces prêtres considéreroit en eux-mêmes les péchés qu'on lui auroit fait connoître, sans considérer en même temps la grièveté qu'ils auroient contractée par suite de leur adjonction avec d'autres péchés; et que d'ailleurs la pénitence enjointe pour l'expiation de certains péchés, pourroit être une amorce pour en faire com-

---

Respondeo dicendum, quòd in medicina corporali oportet quòd medicus non solùm unum morbum, contra quem medicinam dare debet, cognoscat; sed etiam universaliter totam habitudinem ipsius infirmi, eo quòd unus morbus ex adjunctione alterius aggravatur, et medicina quæ uni morbo competeret, alteri nocumentum præstaret. Et similiter est in peccatis, quia unum aggravatur ex adjunctione alterius, et illud quod uni peccato esset conveniens medicina, alteri incentivum præstaret, cùm quandoque aliquis contrariis peccatis infectus sit, ut Gregorius in *Pastorali* (part. 3, cap. 3) docet. Et ideo de necessitate confessionis est, quòd homo omnia peccata confiteatur, quæ in memoria habet: quod si non faciat, non est confessio, sed confessionis simulatio.

Ad primum ergo dicendum, quòd etsi erubescentia sit multiplicior quandò dividit diversa peccata diversis, tamen omnes simul non sunt ita magnæ erubescentiæ, sicut illa una, qua quis omnia sua peccata simul confitetur; quia unum peccatum per se consideratum, non ita demonstrat malam dispositionem peccantis, sicut quandò est cum pluribus aliis consideratum : quia in unum peccatum aliquis quandoque ex ignorantia vel infirmitate labitur; sed multitudo peccatorum demonstrat malitiam peccantis, vel magnam corruptionem ejusdem.

Ad secundum dicendum, quòd pœna à diversis sacerdotibus imposita non esset sufficiens; quia quilibet consideraret tantùm unum peccatum per se, et non gravitatem ipsius quam habet ex adjunctione alterius; et quandoque pœna quæ contra unum peccatum daretur,

mettre certains autres d'espèces différentes. Ajoutons à cela que le prêtre qui entend une confession tient la place de Dieu, et qu'ainsi on doit la lui faire de la même manière qu'on témoigne à Dieu sa contrition. De même donc que ce ne seroit pas une contrition, que celle que l'on concevroit d'une partie seulement des péchés dont on auroit le souvenir, ce ne seroit pas non plus une confession que celle que l'on feroit d'une partie seulement des péchés qui se présenteroient à la mémoire.

3° Quelques-uns prétendent que, lorsqu'on se ressouvient de péchés auparavant oubliés, on doit répéter en les confessant la confession déjà faite de tous les autres, surtout si l'on ne peut recourir au confesseur qui les a entendus la première fois, afin que le même prêtre puisse juger de la culpabilité entière. Mais il nous semble que cela n'est pas nécessaire, parce que la grièveté d'un péché s'estime par la double considération, et de ce péché en lui-même, et de son union avec d'autres; or, pour que le prêtre puisse porter ce double jugement par rapport au péché auparavant oublié, il suffit que celui qui se confesse lui explique ce péché, et s'accuse en même temps de tous les autres en général, en lui disant qu'il avoit oublié ce péché dans la confession qu'il avoit faite précédemment de plusieurs autres.

4° Quand même un prêtre n'auroit pas les pouvoirs nécessaires pour donner l'absolution de tous les péchés dont on se trouveroit coupable, on n'en devroit pas moins les lui confesser tous, pour le mettre à même de connoître à quel degré on est coupable, et de renvoyer au supérieur pour l'absolution de ceux de ces péchés dont il ne pourroit pas absoudre lui-même.

---

esset promotiva alterius peccati. Et præterea sacerdos confessionem audiens, vicem Dei gerit : et ideo debet ei fieri hoc modo confessio, sicut fit contritio Deo. Unde sicut non esset contritio, nisi quis de omnibus peccatis, quæ memoriæ occurrunt, contereretur, ita non esset confessio, nisi quis de omnibus, quæ memoriæ occurrerint, confiteatur.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dicunt, quòd quandò aliquis recordatur eorum quæ priùs oblitus erat, debet etiam ea quæ priùs confessus fuit, iterùm confiteri : et præcipuè si non potest eumdem habere, cui ante confessus fuerat, qui omnia cognoscit, ut totius culpæ quantitas uni sacerdoti innotescat. Sed hoc non videtur necessarium, quia peccatum habet quantitatem et ex seipso, et ex adjunctione alterius; peccatorum autem, de quibus confessus est, manifestavit quantitatem, quam ex seipsis habent; ad hoc autem, quòd sacerdos utramque quantitatem hujus peccati, cujus fuerat oblitus, cognoscat, sufficit quòd hoc peccatum confitens dicat explicitè, et alia in generali, dicendo, quòd cùm alia multa confiteretur, hujus oblitus fuit.

Ad quartum dicendum, quòd etiamsi sacerdos non possit de omnibus absolvere, tamen tenetur pœnitens ei omnia confiteri, ut quantitatem totius culpæ cognoscat, et de illis de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat.

ARTICLE III.

Quelqu'un peut-il se confesser, soit par l'entremise d'un autre, soit par écrit?

Il paroît qu'on peut se confesser, soit par l'entremise d'un autre, soit par écrit. 1° L'objet de la confession est de découvrir au prêtre la conscience du pénitent. Or on peut, soit par l'entremise d'un autre, soit par écrit, découvrir à un prêtre l'état de sa conscience. Donc il suffit pour la confession qu'elle se fasse par écrit ou par une personne interposée.

2° Il y en a qui ne sauroient se faire comprendre de leurs propres prêtres à cause de la diversité de leur langage. Or ceux qui se trouvent dans ce cas ne peuvent se confesser que par l'entremise d'un tiers. Donc il n'est pas essentiel à la confession qu'elle soit faite par le pécheur lui-même, et il doit suffire à celui-ci pour son salut qu'il se confesse par un autre de la manière qu'il pourra le faire.

3° Il est nécessaire pour la validité du sacrement que la confession se fasse au propre prêtre, ainsi que nous l'avons prouvé quest. précédente, art. 5. Or il arrive quelquefois que le propre prêtre est absent, et que son pénitent ne pouvant lui parler en personne, peut néanmoins lui manifester sa conscience par écrit. Il paroît donc qu'alors le pénitent est obligé de transmettre par écrit à son confesseur l'état de sa conscience.

Mais on est obligé de confesser ses péchés comme on l'est de confesser sa foi. Or la confession de la foi doit se faire de bouche, comme le dit l'Apôtre dans l'Epître aux Romains, X, 10. Donc il doit en être de même de la confession des péchés.

D'ailleurs, quiconque a péché par soi-même, doit faire pénitence par soi-même. Or la confession est une partie de la pénitence. Donc on doit la faire par sa propre bouche.

(Conclusion. — La confession des péchés, en tant qu'elle fait partie du

---

ARTICULUS III.

Utrùm possit quis per alium vel per scriptum confiteri.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd possit quis per alium, vel per scriptum confiteri : quia confessio ad hoc necessaria est, ut conscientia pœnitentis sacerdoti pandatur. Sed homo potest per alium vel per scriptum suam conscientiam sacerdoti manifestare. Ergo sufficit per alium, vel per scriptum confiteri.

2. Præterea, quidam non intelliguntur à propriis sacerdotibus propter linguæ diversitatem, et tales non possunt nisi per alios confiteri. Ergo non est de necessitate sacramenti, quòd per seipsum quis confiteatur; et ita videtur quòd si per alium quis confessus fuerit qualitercumque, sufficiat ei ad salutem.

3. Præterea, de necessitate sacramenti est, quòd homo proprio sacerdoti confiteatur, ut ex dictis patet (qu. 3, art. 4). Sed aliquando proprius sacerdos est absens, cui non potest pœnitens propria voce loqui, posset autem per scriptum ei suam conscientiam manifestare. Ergo videtur quòd per scriptum ei suam conscientiam transmittere debeat.

Sed contra : homo ita tenetur ad confessionem peccatorum, sicut ad confessionem fidei; sed confessio fidei, ore est facienda, ut patet *Rom.*, X; ergo et confessio peccatorum.

Præterea, qui per seipsum peccavit, per seipsum debet pœnitere; sed confessio est pœnitentiæ pars : ergo pœnitens debet confiteri propria voce.

(Conclusio. — Confessio peccatorum, quatenus pars est sacramenti, proprio ore facienda

sacrement de pénitence, doit se faire par la propre bouche du pénitent, à moins que la nature n'y mette obstacle.)

La confession n'est pas seulement un acte de vertu, mais elle fait de plus partie d'un sacrement. Or si, considérée comme acte de vertu, il suffit qu'elle se fasse d'une façon ou d'une autre, quoique même sous ce rapport la façon ne soit pas indifférente pour la facilité avec laquelle elle se fera, il n'en est pas moins vrai que, considérée comme faisant partie d'un sacrement, elle consiste dans un acte précis et déterminé, de même que les autres sacrements ont leur matière déterminée; et de même que dans le baptême, pour signifier la purification qui se fait dans l'ame, on se sert de l'élément dont le principal usage consiste à produire dans les corps l'effet analogue, ainsi dans le sacrement de pénitence, on doit se servir, pour la manifestation de sa conscience, du principal moyen qu'on a communément de manifester sa pensée, savoir, de la parole proférée de sa propre bouche. Quant aux autres moyens, on ne doit les employer qu'au besoin pour suppléer le principal (1).

Je réponds aux arguments : 1° De même que dans le baptême il ne suffit pas d'une ablution faite avec un élément quelconque, mais qu'il y faut l'emploi d'un élément déterminé; ainsi dans la pénitence il ne suffit pas d'une manifestation quelconque des péchés dont on se sent coupable, mais il faut que cette manifestation se fasse au moyen d'un acte déterminé.

2° Si quelqu'un n'a pas l'usage libre de sa langue, comme, par exemple, s'il est muet, ou s'il ne sait parler qu'une langue étrangère, il suffira

(1) A ces raisons, qui pourroient ne pas sembler péremptoires, ajoutons la pratique constante de l'Eglise et le décret du pape Clément VIII, qui a condamné par son décret du 20 juin 1602, comme étant tout au moins fausse, téméraire et scandaleuse, la proposition d'après laquelle il seroit permis de faire par lettres ou par un tiers à un confesseur absent sa confession sacramentelle, et de lui demander de même l'absolution. Par ce décret, qui a toujours continué depuis de faire loi dans l'Eglise, le pape que nous venons de nommer défendoit d'enseigner à l'avenir cette proposition, soit dans les leçons publiques, soit dans des leçons particulières, soit par sermons, soit par conférences, de la soutenir jamais comme probable en certains cas, de la faire imprimer ou de la réduire en pratique de quelque manière que ce fût, sous peine d'excommunication *ipso facto* réservée au Saint-Siége.

---

est, nisi naturæ aliquod impedimentum adfuerit.)

Respondeo dicendum, quòd confessio non solùm est actus virtutis, sed etiam est pars sacramenti; quamvis autem ad eam, secundùm quòd est actus virtutis, sufficeret qualitercumque fieret, etsi non esset tanta difficultas in uno modo sicut in alio; tamen secundùm quòd est pars sacramenti, habet determinatum actum, sicut et alia sacramenta habent determinatam materiam; et sicut in baptismo ad significandam interiorem ablutionem, assumitur illud elementum, cujus est maximus usus in abluendo; ita in actu sacramentali, ad manifestandum ordinariè assumitur ille actus, quo maximè consuevimus manifestare, scilicet proprium verbum. Alii autem modi sunt inducti in supplementum istius.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut in baptismo non sufficit qualitercumque abluere, sed per elementum determinatum; ita nec in pœnitentia sufficit qualitercumque peccata manifestare, sed oportet quòd per actum determinatum manifestentur.

Ad secundum dicendum, quòd in eo qui usum linguæ non habet, sicut est mutus, vel

qu'il se confesse par écrit, ou par signes, ou par interprète, parce qu'on n'exige de chacun que ce qu'il peut faire, et rien de plus. Il est vrai que pour le baptême, on ne peut et on ne doit le recevoir qu'au moyen de l'eau, matière qui s'applique uniquement à l'extérieur, et qui demande pour être appliquée une personne distincte de celle qui en reçoit l'ablution; mais quant à la confession, comme elle doit venir de nous-mêmes et procéder de notre volonté, nous devons, quand nous ne pouvons la faire d'une manière, la faire au moins de la manière qui nous est possible.

3° On pourroit, dans l'absence du propre prêtre, se confesser même à un laïc. Il n'y a donc nulle nécessité de le faire alors par écrit; car l'acte même de la confession tient de plus près à son essence, que la personne à laquelle la confession peut se faire (1).

ARTICLE IV.

Les seize conditions assignées par l'école sont-elles de nécessité pour la confession?

Il paroît que les seize conditions assignées par l'école dans les vers que nous allons rapporter tout à l'heure, ne sont pas rigoureusement nécessaires pour la confession. Voici le sens de ces vers :

Que la confession soit : 1° simple, 2° humble, 3° pure, 4° fidèle, 5° fréquente, 6° sans fard, 7° discrète, 8° volontaire, 9° accompagnée de honte, 10° entière, 11° secrète, 12° propre à exciter les larmes, 13° prompte, 14° courageuse, 15° accusatrice, 16° docile.

1° La fidélité, la simplicité et le courage sont par elles-mêmes des vertus. Donc elles ne doivent pas être données pour de simples conditions de la confession.

2° Une chose est pure quand elle est sans mélange. Une chose est

(1) Nous avons dit plus haut, article 3, ce qu'il faudroit penser d'une confession faite à un laïc.

---

qui est alterius linguæ, sufficit quòd per scriptum, aut per nutum, aut per interpretem confiteatur; quia non exigitur ab homine plus quàm possit, quamvis homo non possit vel debeat baptismum accipere, nisi in aqua, quæ est omnino ab exteriori, et nobis ab alio exhibetur. Sed actus confessionis est ab intrà et à nobis : et ideo quando non possumus uno modo, debemus secundùm quod possumus confiteri.

Ad tertium dicendum, quòd in absentia proprii sacerdotis, etiam potest laico fieri confessio : et ideo non oportet quod per scriptum fiat; quia plus pertinet ad necessitatem confessionis actus, quàm ille, cui fit confessio.

ARTICULUS IV.

Utrùm sexdecim conditiones assignatæ requirantur ad confessionem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd sexdecim illæ conditiones, quæ à Magistris assignantur, his versibus contentæ, non requirantur ad confessionem.

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans, et sit parere parata.

Fides enim et simplicitas et fortitudo sunt per se virtutes; ergo non debent poni conditiones confessionis.

2. Præterea, purum est quod non habet

simple quand elle est exempte de mélange et tout à la fois de composition. L'une de ces deux conditions rentre donc dans l'autre.

3° On n'est obligé de confesser qu'une fois un péché commis une fois seulement; donc si un homme ne réitère pas ses péchés, il n'est point obligé d'en faire fréquemment pénitence.

4° La confession a un rapport évident avec la satisfaction. Or la satisfaction est quelquefois publique. Donc la confession ne doit pas toujours être secrète.

5° Ce qui n'est pas en notre pouvoir ne doit pas être exigé de nous. Or il n'est pas en notre pouvoir de verser des larmes. Donc on ne sauroit exiger du pénitent que sa confession excite les larmes.

Mais le sentiment enseigné dans l'école est contraire.

(Conclusion.) — La confession, en tant qu'elle est un acte de vertu, doit être discrète, volontaire, pure, courageuse, accompagnée de honte, propre à exciter les larmes, humble, vraie, sans fard, simple, entière; et en tant qu'elle fait partie d'un sacrement, elle doit être accusatrice, docile et secrète; enfin, il est utile qu'elle soit fréquente et prompte.)

Parmi les conditions énumérées, les unes sont nécessaires à la confession, les autres sont simplement utiles au pénitent. Celles qui sont nécessaires à la confession lui conviennent, ou en tant qu'elle est une vertu, ou en tant qu'elle fait partie d'un sacrement. Sous le premier de ces deux rapports, elles lui conviennent, ou parce qu'elles doivent se trouver dans une vertu quelconque, ou parce qu'elles doivent se trouver dans celle-ci en particulier, ou enfin, parce qu'elles doivent se trouver dans cet acte particulier de vertu. Or la vertu en général doit avoir quatre conditions, comme l'enseigne le Philosophe dans sa Morale, en cent endroits. La première, c'est que celui qui la pratique soit intelligent; et sous ce rapport, nous disons que la confession doit être discrète, la prudence étant

---

permixtionem. Similiter simplex compositionem et permixtionem aufert. Ergo superfluè alterutrum ponitur.

3. Præterea, peccatum semel tantùm commissum nullus tenetur confiteri nisi semel. Ergo si homo peccatum non iteret, non oportet quòd sit frequens ejus pœnitentia.

4. Præterea, confessio ad satisfactionem ordinatur. Sed satisfactio quandoque est publica. Ergo et confessio non semper debet esse secreta.

5. Præterea, illud quod non est in potestate nostra, non requiritur à nobis. Sed lachrymas emittere non est in potestate nostra. Ergo non requiritur à confitente.

Sed contra est : Magistrorum assignatio.

(Conclusio. — Oportet confessionem, ut actus virtutis est, esse discretam, libentem, puram, fortem, verecundam, lacrymabilem, humilem, veram, nudam, simplicem, integram: ut verò est pars sacramenti, necesse est esse accusantem, et parere paratam, atque secretam : utile autem est illam esse frequentem, et acceleratam.)

Respondeo dicendum, quòd dictarum conditionum quædam sunt de necessitate confessionis, quædam de bene esse ipsius. Ea autem quæ sunt de necessitate confessionis, vel competunt ei secundùm quòd est actus virtutis, vel secundùm quòd est pars sacramenti. Si primo modo, aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus, aut ex ipsa ratione actûs. Virtutis autem in genere sunt quatuor conditiones, ut in II. *Ethicor.*, dicitur : prima est, ut aliquis sit sciens : et quantùm ad hoc, dicitur quòd confessio debeat

requise en tout acte de vertu : or cette discrétion consistera à mettre le plus d'importance à la confession des péchés les plus considérables. La seconde condition, c'est que celui qui pratique une vertu la pratique par choix, tout acte de vertu devant venir de la volonté ; et, sous cet autre rapport, nous disons que la confession doit être volontaire. La troisième condition, c'est qu'on s'y propose un but ; et, sous ce nouveau rapport, la confession doit être pure, c'est-à-dire se faire avec pureté d'intention. La quatrième condition, c'est qu'on pratique la vertu sans se laisser ébranler par aucune considération ; et, sous ce rapport, nous disons que la confession doit être courageuse, en sorte que la honte n'empêche pas celui qui la fait de dire toute la vérité. Maintenant, considérée comme vertu spéciale de pénitence, la confession commence par le sentiment d'horreur qu'inspire la laideur du péché ; et, sous ce rapport, elle doit en conséquence être accompagnée de honte, en sorte qu'on la fasse sans se vanter de ses péchés, comme on le feroit si l'on portoit dans sa confession quelque chose de la vanité du siècle. Secondement, elle passe de là au regret du péché commis ; et, sous ce rapport, nous disons qu'elle excite à verser des larmes. Troisièmement, elle aboutit au mépris de soi-même ; et, sous ce rapport, elle doit être humble, en sorte qu'on se confesse misérable et foible. Considérée enfin comme un acte particulier de vertu, la confession doit être ouverte et expansive, et cette ouverture ou cette expansion rencontre quatre empêchements. Le premier, c'est la duplicité ; et, sous ce rapport, nous disons que la confession doit être fidèle, c'est-à-dire vraie. Le second, c'est l'obscurité des termes ; et, pour y obvier, nous disons qu'elle doit être nue et sans fard, ou n'admettre aucune manière de s'exprimer équivoque. Le troisième, c'est la multiplicité des paroles ; et voilà pourquoi nous disons que la confession doit être simple, en sorte qu'on n'y mentionne d'autres circonstances que celles qui peuvent servir à faire connoître la grandeur du péché. Le quatrième, c'est

---

esse *discreta*, secundùm quòd in actu omnis virtutis prudentia requiritur : est autem hæc discretio, ut majora peccata cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est, ut sit eligens, quia actus virtutum debent esse voluntarii : et quantùm ad hoc, dicitur *libens*. Tertia conditio est, ut propter hoc (scilicet delitum finem) operetur : et quantùm ad hoc, dicitur quòd debeat esse *pura*, ut scilicet recta sit intentio. Quarta est, ut immobiliter operetur : et quantùm ad hoc, dicitur quòd debeat esse *fortis*, ut scilicet propter verecundiam veritas non dimittatur. Est autem confessio actus virtutis pœnitentiæ : quæ quidem primò initium sumit in horrore turpitudinis peccati ; et quantùm ad hoc confessio debet esse *verecunda*, ut scilicet non se jactet de peccatis, propter aliquam sæculi vanitatem admixtam. Secundò, progreditur ad dolorem de peccato commisso : et quantùm ad hoc dicitur quòd debeat esse *lachrymabilis*. Tertiò in abjectione sui terminatur : et quantùm ad hoc debet esse *humilis*, ut se miserum confiteatur et infirmum. Ex ipsa autem ratione actùs, habet confessio quòd sit manifestativa : quæ quidem manifestatio per quatuor impediri potest : primò, per falsitatem, et quantùm ad hoc, dicitur quòd debeat esse *fidelis*, id est vera ; secundò, per obscuritatem verborum, et contra hoc dicitur *nuda*, ut non involvat obscuritatem verborum ; tertiò, per verborum multiplicationem, et propter hoc dicitur *simplex*, ut scilicet non recitet in confessione, nisi quod ad quantitatem peccati pertinet ; quartò per sub-

la dissimulation; et, sous ce rapport, nous disons que la confession doit être entière, c'est-à-dire qu'on ne doit rien y dissimuler de ce qui doit être révélé au confesseur. Ensuite, considérée comme faisant partie d'un sacrement, ce sacrement ayant le prêtre pour ministre, elle intéresse le jugement que celui-ci portera; et, sous ce rapport, elle doit être accusatrice du pénitent, docile à la volonté du prêtre, et secrète par respect pour le tribunal où sont portés les secrets de la conscience. Enfin, il est utile que la confession soit fréquente et prompte, c'est-à-dire exempte de délais.

Je réponds aux arguments : 1° Rien n'empêche qu'une vertu soit donnée pour condition d'une autre vertu, puisque l'une peut être commandée par l'autre. D'ailleurs une qualité peut être le produit spécial d'une vertu, et en même temps se participer à d'autres.

2° La pureté de la confession exclut la perversité de l'intention, et sa simplicité le mélange de ce qui lui est étranger.

3° Que la confession soit fréquente, nous ne le demandons pas comme toujours nécessaire, mais seulement comme pouvant être utile.

4° A raison du scandale ou du danger qu'il y auroit pour les autres de trouver une tentation pour eux-mêmes dans les péchés portés à leur connoissance, il ne faut pas que la confession se fasse en public, mais elle doit se faire en secret. Quant à la peine satisfactoire, il n'y a pas le même danger de scandale à ce qu'on en soit témoin, puisqu'on peut s'imposer des pénitences semblables pour des péchés légers, ou même sans avoir commis aucun péché.

5° Les larmes dont il est question doivent s'entendre de celles du cœur, plutôt que de celles qui coulent des yeux.

---

tractionem, ut scilicet non subtrahatur aliquid de his quæ manifestanda sunt : et contra hoc, dicitur *integra*. Secundùm autem quòd confessio est pars sacramenti, sic concernit judicium Sacerdotis, qui est minister sacramenti : unde oportet quòd sit *accusans* ex parte confitentis; *parere parata*, per comparationem ad Sacerdotem; *secreta*, quantùm ad conditionem fori, in quo de occultis conscientiæ agitur. Sed de bene esse confessionis est quòd sit *frequens*, et quòd sit *accelerata*, ut scilicet statim confiteatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est inconveniens quòd conditio unius virtus in actu alterius virtutis inveniatur qui ab ipsa imperatur : vel quia medium quod est unius virtutis principaliter, etiam aliæ virtutes per participationem habent.

Ad secundum dicendum, quòd hæc conditio, *pura*, intentionis excludit perversitatem, à qua homo mundatur; sed *simplex*, alieni admixtionem excludit.

Ad tertium dicendum, quòd hoc non est de necessitate confessionis, sed de bene esse.

Ad quartum dicendum, quòd propter scandalum aliorum qui possunt ex peccatis auditis ad malum inclinari, non debet confessio fieri in publico, sed in occulto : ex pœna autem satisfactoria non scandalizatur ita aliquis, quia quandoque pro parvo vel nullo peccato similia opera satisfactoria fiunt.

Ad quintum dicendum, quòd intelligendum est de lachrymis mentis.

QUESTION X.

Des effets de la confession.

Pour parler maintenant des effets de la confession, nous avons à examiner, 1° Si la confession nous délivre de la mort du péché; 2° Si elle nous affranchit de façon ou d'autre de la peine encourue; 3° Si elle nous ouvre le paradis; 4° Si elle nous donne l'espérance du salut; 5° Si la confession, conçue en termes généraux, efface les péchés mortels oubliés.

ARTICLE I.

La confession délivre-t-elle de la mort du péché?

Il paroît que la confession ne délivre pas de la mort du péché. 1° La confession ne vient qu'à la suite de la contrition. Or la contrition efface suffisamment l'offense. Donc la confession ne délivre pas de la mort du péché.

2° Le péché véniel est une offense aussi bien que le mortel. Or la confession rend un péché véniel de mortel qu'il étoit, comme le dit le Maître des sentences, *Sent.* lib. IV, dist. 17. Donc la confession n'a pas pour effet de remettre l'offense commise, mais seulement d'en changer l'espèce.

Mais la confession fait partie du sacrement de pénitence. Or la pénitence délivre du péché. Donc la confession en délivre par là même.

(Conclusion. — Comme la contrition ne délivre du péché qu'autant que vient s'y joindre le vœu de la confession, nous devons dire que la confession délivre de la mort du péché, par là même que la contrition en délivre aussi.)

QUÆSTIO X.

De effectu confessionis, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectu confessionis.

Circa quod quæruntur quinque : 1° Utrùm confessio liberet à morte peccati. 2° Utrùm confessio liberet aliquo modo à pœna. 3° Utrùm confessio aperiat paradisum. 4° Utrùm confessio tribuat spem salutis. 5° Utrùm confessio generalis deleat peccata mortalia oblita.

ARTICULUS I.

Utrùm confessio liberet a morte peccati.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd confessio non liberet à morte peccati. Confessio enim contritionem sequitur. Sed contritio sufficienter delet culpam. Ergo confessio non liberat à morte peccati.

2. Præterea, sicut mortale est culpa, ita etiam veniale. Sed per confessionem fit veniale, quod priùs fuit mortale, ut in littera dicitur (IV. *Sent.* dist. 17). Ergo per confessionem non remittitur culpa, sed culpa in culpam mutatur.

Sed contra, confessio est pars pœnitentiæ sacramenti. Sed pœnitentia à culpa liberat. Ergo et confessio.

(Conclusio. — Cùm à culpa non liberet contritio, nisi quatenus votum confessionis annexum habet : ideo ipsa confessio animam à morte peccati liberare dicenda est.)

La pénitence considérée comme sacrement, n'est parfaite qu'autant que la confession, plus que tout le reste, s'y trouve, parce que c'est par la confession qu'on se soumet aux ministres de l'Eglise, qui sont les dispensateurs des sacrements. La contrition elle-même est imparfaite, si elle ne renferme le vœu de la confession, et la satisfaction suppose la confession déjà faite, pour que le prêtre puisse en fixer la mesure. Et comme c'est dans le sacrement de pénitence, de même que dans le baptême, qu'on reçoit la grace qui produit la rémission des péchés, la confession remet le péché tout aussi bien que le baptême, en vertu de l'absolution qui vient s'y joindre. Or le baptême délivre de la mort du péché, non-seulement quand il est effectivement reçu, mais même du moment où l'on en forme le vœu, comme on le voit dans ceux qui se présentent pour le baptême lorsqu'ils sont déjà sanctifiés par la grace, et qui, à moins d'y mettre empêchement par le vice de leurs dispositions, obtiendroient dans le baptême même la grace qui leur remettroit leurs péchés, s'ils ne leur étoient remis d'avance. On doit donc raisonner de même de la confession jointe à l'absolution, et dire qu'elle a effacé le péché du moment où le pénitent a formé le vœu de la faire, et que, lorsqu'ensuite il vient à la faire effectivement et à recevoir l'absolution, la grace est augmentée en lui, en sorte qu'il recevroit alors la rémission de ses péchés, si la douleur qu'il en auroit conçue dès auparavant n'avoit pas suffi pour lui obtenir la grace de la contrition, et si, dans ce moment même, il ne mettoit pas obstacle à la grace. Il est donc permis de dire de la confession qu'elle délivre de la mort du péché, tout comme on peut le dire du baptême.

Je réponds aux arguments : 1° La contrition contient en elle-même le vœu de la confession, et par conséquent elle délivre les pénitents de la mort du péché, de la même manière que le désir du baptême en délivre ceux qui sont pour le recevoir.

2° Cette expression de péché véniel ne se prend pas dans le texte objecté

Respondeo dicendum, quòd pœnitentia in quantum est sacramentum, præcipuè in confessione perficitur; quia per eam homo ministris Ecclesiæ se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores; contritio enim votum confessionis annexum habet; et satisfactio pro judicio sacerdotis, cui fit confessio, taxatur. Et quia in sacramento pœnitentiæ gratia infunditur, per quam fit remissio peccatorum, sicut in baptismo; ideo eo modo confessio ex vi absolutionis conjunctæ remittit culpam, sicut baptismus. Liberat autem baptismus à morte peccati, non solùm secundùm quòd actu suscipitur, sed etiam secundùm quòd in voto habetur; sicut patet in illis, qui jam sanctificati ad baptismum accedunt, et si aliquis impedimentum non præstaret, ex ipsa collatione baptismi, gratiam consequeretur remittentem peccata, si priùs ei remissa non fuissent. Et similiter dicendum est de confessione adjuncta absolutioni; quia secundùm quòd in voto pœnitentis præcessit, à culpa liberavit. Postmodùm autem in actu confessionis et absolutionis gratia augetur, et etiam remissio peccatorum daretur, si præcedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset, et ipse tunc obicem gratiæ non præberet. Et ideo sicut de baptismo dicitur, quòd liberat à morte; ita etiam de confessione dici potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd contritio habet votum confessionis annexum : et ideo eo modo liberat à culpa pœnitentes, sicut desiderium baptismi baptizandos.

Ad secundum dicendum, quòd *veniale* non

pour un péché proprement dit, mais pour une peine facile à expier; et par conséquent il ne faut pas dire que l'espèce du péché est alors changée, mais il faut dire qu'alors le péché même est anéanti. Car ce mot *véniel* peut se prendre en trois sens différents. 1° Un péché peut être véniel de sa nature, comme, par exemple, une parole oiseuse. 2° Il peut être véniel dans sa cause, en ce sens qu'il renferme en lui-même une cause de pardon : tels sont, par exemple, les péchés commis par faiblesse. 3° Il peut être véniel par le fait, et c'est dans ce dernier sens qu'on l'entend ici, puisque le fait qui suit la confession, c'est le pardon qu'on obtient de ses fautes passées.

ARTICLE II.

La confession délivre-t-elle de façon ou d'autre de la peine encourue?

Il paroît que la confession ne délivre en aucune façon de la peine encourue. 1° Il n'est dû au péché d'autres peines que la peine éternelle ou la peine temporelle. Or la peine éternelle est remise au moyen de la contrition, et la peine temporelle au moyen de la satisfaction. Donc il ne reste aucune peine que la confession ait à remettre.

2° La volonté est réputée pour le fait, comme le dit le Maître des sentences. Or celui qui est contrit a la volonté de se confesser. Donc c'est comme s'il s'étoit confessé déjà, et par conséquent, la confession qu'il fait ensuite n'a pour effet de le délivrer d'aucune peine.

Mais la confession est une œuvre pénale. Or toute œuvre pénale a pour effet d'expier la peine due au péché. Donc la confession opère aussi cet effet.

(Conclusion. — La confession, en vertu de l'absolution qui y est jointe, délivre de la peine éternelle de la même manière qu'elle délivre du pé-

---

sumitur ibi pro culpa, sed pro pœna de facili expiabili : unde non sequitur, quòd culpa in culpam convertatur, sed penitùs annihilatur. Dicitur enim *veniale* tripliciter : uno modo, ex genere, sicut verbum otiosum; alio modo, ex causa, id est, veniæ causam in se habens, sicut peccatum ex infirmitate; alio modo, ex eventu, sicut hic accipitur, quia per confessionem hoc evenit, quòd de culpa præterita homo veniam consequatur.

ARTICULUS II.

Utrùm confessio liberet aliquo modo à pœna.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd confessio non liberet aliquo modo à pœna : quia peccato non debetur nisi pœna æterna vel temporalis. Sed pœna æterna per contritionem dimittitur; pœna autem temporalis per satisfactionem. Ergo per confessionem nihil dimittitur de pœna.

2. Præterea, voluntas pro facto reputatur, ut in littera dicitur (IV. *Sent.*, dist. 17) (1). Sed ille qui contritus est habuit propositum confitendi. Ergo tantùm valuit sibi, sicut si fuisset confessus : et ita per confessionem quam postea facit, nihil ei de pœna dimittitur.

Sed contra, confessio pœnam habet. Sed per omnia pœnalia expiatur pœna peccato debita. Ergo et per confessionem.

(Conclusio. — Confessio ex vi absolutionis conjunctæ, sicuti à culpa, ita etiam à pœna æterna liberat; temporalem quoque pœnam,

(1) Æquivalenter sub his verbis : *Votum pro operatione judicatur;* quæ verba sunt Cassiodori, explicantis hoc Davidicum verbum, *Psalm.* XXXI : *Dixi : Confitebor adversùm me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei.*

ché; elle ôte aussi quelque chose de la peine temporelle, à raison de la honte qui en est inséparable, et à proportion des dispositions plus ou moins parfaites de celui qui la subit.

La confession à laquelle vient se joindre l'absolution a la vertu de délivrer de la peine à subir, à deux titres différents. 1° Elle en délivre en vertu de l'absolution même, et, à ce titre, le vœu seul qu'on en forme suffit pour délivrer de la peine éternelle en même temps que du péché lui-même. Or cette peine est une peine de damnation et de mort. Le pénitent donc qui s'en trouve délivré reste encore assujetti à la peine temporelle, qui est une peine médicinale et réparatrice, et ainsi il reste à subir dans le purgatoire cette dernière sorte de peine même à ceux qui sont délivrés de la peine de l'enfer. Cette peine qui reste à subir est à la vérité au-dessus des forces du pénitent vivant en ce monde; mais la vertu des clefs peut la diminuer à un tel point, qu'elle devienne proportionnée aux forces du pénitent, en sorte qu'elle lui suffise, comme moyen de satisfaction, pour se purifier même en cette vie. 2° La confession diminue la peine à subir en vertu de la nature même de l'acte dans lequel elle consiste, et qui n'a point lieu sans causer une certaine honte, pénible à la nature. Par conséquent, plus on se confesse de fois des mêmes péchés, plus on obtient de diminution de la peine temporelle (1).

Ainsi avons-nous répondu d'avance au premier argument.

Quant au second, je réponds que la volonté n'est pas réputée pour le fait, quant aux choses qui requièrent l'action d'un autre que de soi, comme le baptême, par exemple : car la volonté de recevoir le baptême n'a pas tant d'efficacité que le baptême lui-même. Mais la volonté est réputée pour le fait, quant aux choses qui ne demandent que notre action personnelle; encore, dans ce cas-là même n'est-elle réputée pour le fait

(1) Par ces paroles, comme l'observe fort bien Sylvius, l'auteur n'approuve pas ceux qui par scrupule voudroient revenir sans cesse sur leurs confessions déjà faites, mais bien ceux qui par des confessions fréquentes et répétées chercheroient à se purifier et à s'humilier de plus en plus.

---

cùm verecundiam quamdam annexam habeat, secundùm majorem vel minorem confitentis dispositionem, ratione illius erubescentiæ, quam annexam habet, diminuit.)

Respondeo dicendum, quòd confessio simul cum absolutione habet vim liberandi à pœna dupliciter : uno modo, ex ipsa vi absolutionis, et sic quidem liberat, in voto existens, à pœna æterna, sicut etiam à culpa; quæ quidem pœna est pœna condemnans et ex toto exterminans, à qua homo liberatus, adhuc manet obligatus ad pœnam temporalem, secundùm quòd pœna est medicina purgans et promovens; et sic hæc pœna restat in purgatorio patienda etiam his, qui à pœna inferni liberati sunt, quæ quidem pœna est improportionata viribus pœnitentis in hoc mundo viventis, sed per vim clavium in tantum minuitur, quòd proportionata viribus pœnitentis remanet, ita quòd satisfaciendo, se in hac vita purgare potest. Alio modo, diminuit pœnam ex ipsa natura actûs confitentis, qui habet pœnam erubescentiæ annexam : et ideo, quantò aliquis pluries de eisdem peccatis confitetur, tantò magis pœna minuitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas pro facto non reputatur in his quæ sunt ab alio, sicut est de baptismo : non enim tantùm valet voluntas suscipiendi baptismum, sicut ipsius susceptio. Sed reputatur voluntas pro facto in his quæ sunt omnino ab homine; et iterum

que par rapport à l'essence de la récompense à espérer, mais non quant à l'expiation de la peine entière, et autres choses semblables, pour lesquelles il y a lieu de mettre en ligne de compte, bien qu'accidentellement et secondairement, les degrés de mérite. C'est pourquoi celui qui se sera confessé et aura été absous, sera moins puni dans le purgatoire, que celui qui n'aura eu que la contrition.

ARTICLE III.

La confession ouvre-t-elle le paradis?

Il paroît que la confession n'ouvre pas le paradis. 1° Chaque sacrement produit son effet particulier. Or le baptême a pour effet d'ouvrir le paradis. Donc la confession ne doit pas avoir cet effet.

2° On ne peut pas entrer dans un lieu fermé avant que ce même lieu ne soit ouvert. Or celui qui meurt avant de s'être confessé peut entrer néanmoins dans le paradis. Donc ce n'est pas la confession qui ouvre le paradis.

Mais la confession soumet celui qui la fait aux clefs de l'Eglise. Or les clefs de l'Eglise ont la vertu d'ouvrir le paradis. Donc la confession nous ouvre le paradis.

(Conclusion. — La confession sacramentelle délivrant celui qui la fait du péché qu'il a commis et de la peine qu'il a méritée, on a raison de dire qu'elle lui ouvre la porte du paradis.)

Ce qui nous fermeroit l'entrée du paradis, ce seroit le péché, et de plus, la peine que le péché nous auroit méritée. Or la confession lève pour nous ce double obstacle, comme nous l'avons prouvé dans les deux articles précédents. Donc nous devons dire qu'elle nous ouvre le paradis.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique le baptême et la pénitence soient deux sacrements différents l'un de l'autre, ils puisent également

---

quantùm ad præmium essentiale, non autem quantùm ad pœnæ remotionem, et hujusmodi, respectu quorum attenditur meritum accidentaliter et secundariò : et ideo confessus et absolutus, minùs in purgatorio punietur, quàm contritus tantùm.

ARTICULUS III.

Utrùm confessio aperiat paradisum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd confessio non aperiat paradisum. Quia diversorum sacramentorum diversi sunt effectus. Sed apertio paradisi est effectus baptismi. Ergo non est effectus confessionis.

2. Præterea, in id quod clausum est, ante apertionem intrari non potest. Sed ante confessionem moriens intrare paradisum potest. Ergo confessio non aperit paradisum.

Sed contra, confessio facit hominem subjici clavibus Ecclesiæ. Sed per eas aperitur paradisus. Ergo et per confessionem.

(Conclusio. — Sacramentalis confessio cùm à culpa et pœnæ reatu hominem liberet, januam paradisi aperire rectè dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd à paradisi introitu prohibetur aliquis per culpam et reatum pœnæ; et quia hæc impedimenta confessio amovet, ut ex dictis patet (art. 1 et 2), ideo dicitur paradisum aperire.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis baptismus et pœnitentia sint diversa sacra-

tous deux leur vertu dans la passion de Jésus-Christ, à laquelle nous sommes redevables de ce que le paradis nous a été rouvert.

2° Le péché mortel étant commis, le paradis est fermé pour celui qui s'en est rendu coupable, jusqu'à ce qu'il forme le vœu de s'en confesser. Une fois que ce vœu a été formé, en même temps que l'acte de contrition dont il est inséparable, le paradis est rouvert, même avant qu'on ne se soit effectivement confessé; mais il n'en reste pas moins quelque peine à subir, tant qu'on ne s'est pas confessé et qu'on n'a pas satisfait.

ARTICLE IV.

La confession nous donne-t-elle l'espérance du salut?

Il paroît qu'on ne devroit pas faire consister l'effet de la confession en ce qu'elle nous donne l'espérance du salut. 1° Cette espérance résulte pour nous de tout acte méritoire; donc on ne doit pas la donner pour le propre effet de la confession.

2° C'est la tribulation qui produit l'espérance, comme le dit l'Apôtre dans son Epître aux Romains, V, 3. Or c'est surtout en acquittant les œuvres satisfactoires que le pénitent souffre tribulation. Donc c'est plutôt à la satisfaction qu'à la confession qu'on peut être redevable de l'espérance du salut.

Mais la confession nous rend plus humbles et plus doux, comme le dit le Maître des sentences. Or l'humilité et la douceur nous procurent l'espérance du salut. Donc l'espérance du salut est un effet de la confession.

(Conclusion. — La confession sacramentelle donne l'espérance du salut, en tant que par elle l'homme se soumet aux clefs de l'Eglise, qui empruntent leur vertu des mérites de la passion de Jésus-Christ.)

Ce n'est que par Jésus-Christ que nous pouvons espérer d'obtenir la rémission de nos péchés. Or c'est aussi de la passion de Jésus-Christ que le

---

menta, tamen agunt in vi unius passionis Christi, per quam aditus paradisi est apertus.

Ad secundum dicendum, quòd ante votum confessionis paradisus clausus erat peccanti mortaliter, quamvis postea per contritionem importantem votum confessionis, apertus sit, etiam ante confessionem actualiter factam; non tamen obstaculum reatûs est totaliter amotum ante confessionem et satisfactionem.

ARTICULUS IV.

Utrùm confessio tribuat spem salutis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd effectus confessionis poni non debeat, quòd tribuat spem salutis. Spes enim ex omnibus meritoriis actibus provenit. Ergo non videtur esse proprius effectus confessionis.

2. Præterea, per tribulationem ad spem pervenimus, ut patet *Rom.*, V. Sed tribulationem homo præcipuè in satisfactione sustinet. Ergo tribuere spem salutis magis est satisfactionis, quàm confessionis.

Sed contra; per confessionem homo fit humilior et cautior, sicut in littera Magister dicit (IV. *Sent.*, dist. 17). Sed per hoc homo accipit spem salutis. Ergo confessionis effectus est tribuere spem salutis.

(Conclusio.— Confessio sacramentalis spem salutis tribuit, quatenus per eam homo clavibus Ecclesiæ ex passione Christi virtutem habentibus se subjicit.)

Respondeo dicendum, quòd spes remissionis peccatorum non est nobis nisi per Christum; et quia homo per confessionem se subjicit clavibus Ecclesiæ ex passione Christi virtutem

pouvoir des clefs, auquel se soumet l'homme par la confession, emprunte sa vertu. Donc on est fondé à dire que la confession nous donne l'espérance du salut.

Je réponds aux arguments: 1° C'est bien moins de nos propres actes, que de la grace du Rédempteur que se déduit l'espérance de notre salut; et comme la confession fonde toute sa vertu sur la grace du Rédempteur, elle donne l'espérance du salut, non-seulement en tant qu'elle est un acte méritoire, mais aussi en tant qu'elle fait partie d'un sacrement.

2° La tribulation nous donne l'espérance du salut en éprouvant notre vertu et en nous servant à expier nos fautes; mais la confession nous la donne aussi, de la manière que nous avons dite dans le corps de l'article.

ARTICLE V.

La confession faite en termes généraux suffit-elle pour effacer les péchés mortels oubliés?

Il paroît que la confession faite en termes généraux ne sauroit suffire pour effacer les péchés mortels oubliés. 1° Quand une fois un péché a été effacé par la confession, il n'est pas nécessaire de le confesser de nouveau. Si donc la confession faite en termes généraux avoit la vertu d'effacer les péchés oubliés, il ne seroit plus nécessaire de confesser ces péchés lorsqu'ils reviendroient à la mémoire.

2° Les péchés qu'on ne se reproche pas à soi-même, ou on ne les a pas commis ou on les a oubliés. Si donc les péchés mortels qu'on a oubliés sont remis par la confession faite en termes généraux; toutes les fois que, ne se reprochant à soi-même aucun péché mortel, on se sera borné à faire sa confession en termes généraux, on pourra être assuré d'être alors exempt de tout péché mortel : ce qui est contraire à la vérité exprimée dans ces paroles de l'Apôtre, IV, 4 : « Ma conscience ne me reproche rien, mais je ne suis pas justifié pour cela. »

---

habentibus, ideo dicitur quòd confessio spem salutis tribuit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex actibus non potest esse spes salutis principaliter, sed ex gratia Redemptoris; et quia confessio gratiæ Redemptoris innititur, ideo spem salutis tribuit, non solùm ut actus meritorius, sed etiam ut pars sacramenti.

Ad secundum dicendum, quòd tribulatio spem salutis tribuit per experimentum propriæ virtutis, et purgationem à pœna; sed confessio etiam modo prædicto.

ARTICULUS V.

Utrùm confessio generalis sufficiat ad delenda peccata mortalia oblita.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd confessio generalis non sufficiat ad delendum peccata mortalia oblita. Peccatum enim per confessionem deletum, non est necesse iterùm confiteri. Si ergo peccata oblita per confessionem generalem dimittentur, non esset necessarium quòd cùm ad notitiam redeunt, aliquis ea confiteatur.

2. Præterea, quicumque non est conscius sibi peccati, vel non habet peccatum, vel est oblitus sui peccati. Si ergo per generalem confessionem peccata mortalia oblita dimittuntur, quicumque non est sibi conscius de aliquo peccato mortali, quandocumque generalem confessionem facit, potest esse certus quòd sit immunis à peccato mortali; quod est contra Apostolum, I. *Corinth.*, IV : « Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. »

3° La négligence ne doit pas profiter à celui qui s'en rend coupable. Or on ne peut pas être excusé de négligence, si l'on oublie un péché mortel avant d'en avoir reçu l'absolution. Donc on ne doit pas être récompensé de cet oubli, au point d'obtenir le pardon du péché oublié sans en avoir fait la confession spéciale.

4° Ce qu'un tel ou un tel ignore absolument est moins éloigné de sa connoissance, que ce qu'il a simplement oublié. Or la confession faite en termes généraux n'efface pas les péchés commis par ignorance, puisque autrement les hérétiques qui ignorent que quelques uns du moins des péchés qu'ils commettent soient des péchés, comme aussi quelques gens simples pourroient être absous au moyen d'une semblable confession ; ce qui est faux. Donc la confession conçue en termes généraux n'efface pas les péchés oubliés.

Mais il est dit au Psaume XXXIII, 6 : « Approchez-vous de lui, et soyez éclairés, et vos personnes ne seront point confondues. » Or celui qui confesse tous les péchés dont il se sait coupable, s'approche de Dieu autant qu'il le peut, et on ne peut pas lui en demander davantage. Donc il ne sera point confondu, comme il le seroit s'il éprouvoit un refus, mais il obtiendra son pardon de Dieu.

D'ailleurs celui qui se confesse est sûr d'obtenir son pardon, pourvu que ses dispositions soient sincères. Or celui qui confesse tous les péchés qu'il a présents à sa mémoire, ne manque pas de sincérité par cela seul qu'il en a oublié quelques-uns, puisqu'il est alors dans l'ignorance du fait, et que cette sorte d'ignorance excuse de péché ; donc il est assuré de son pardon, et ainsi les péchés qu'il a oubliés lui sont remis également, puisque ce seroit une impiété de prétendre au pardon de la moitié seulement de ses fautes.

(Conclusion. — La confession faite en termes généraux suffit pour effacer les péchés mortels oubliés ; si cependant ces péchés reviennent à la

---

3. Præterea, nullus ex negligentia reportat commodum. Sed non potest esse sine negligentia, quòd aliquis peccatum mortale obliviscatur antequam dimittatur. Ergo non reportat ex hoc tale commodum, quòd sine speciali confessione peccatum ei dimittatur.

4. Præterea, magis est elongatum à cognitione confitentis id quod omninò ignorat, quàm illud cujus est oblitus : sed peccata per ignorantiam commissa generalis confessio non delet; quia tùm hæretici qui nesciunt aliqua peccata, in quibus sunt, esse peccata, aut etiam aliqui simplices, per generalem confessionem absolverentur; quod falsum est. Ergo generalis confessio non tollit peccata oblita.

Sed contra, *Psalm.* XXX, dicitur : « Accedite ad eum et illuminamini, et facies vestræ non confundentur. » Sed ille qui confitetur omnia peccata quæ scit, accedit ad Deum quantùm potest; plus autem ab eo requiri non potest. Ergo non confundetur, ut repulsam patiatur, sed veniam consequetur.

Præterea, ille qui confitetur, veniam consequitur, nisi sit fictus. Sed ille qui confitetur omnia peccata, quæ in memoria habet, et aliquorum oblitus est, non ex hoc est fictus, quia ignorantiam facti patitur, quæ à peccato excusat. Ergo veniam consequitur; et sic peccata, quæ oblita sunt, relaxantur, « cùm impium sit dimidiam sperare veniam, » ut dicitur in lib. *De vera et falsa Pœnit.* (cap. 19).

(Conclusio. — Per confessionem generalem delentur peccata mortalia oblita : si verò peccatum mortale memoria teneat aliquis, confes-

mémoire, on sera obligé d'en faire la confession spéciale, pour témoigner la confusion qu'on a de son péché.)

La confession, pour opérer son effet, présuppose la contrition, qui efface le péché ; et ainsi la confession (1) a pour fin directe la rémission de la peine, ce qui est l'effet de la confusion qu'elle fait éprouver, et de la vertu des clefs auxquelles on se soumet. Or il arrive quelquefois qu'avant la confession même, la contrition ait effacé les péchés quant à la coulpe, soit d'une manière générale si on ne les avoit pas présents à la mémoire, soit d'une manière spéciale, et que cependant on en oublie quelques-uns au moment de la confession. Dans ce cas la confession faite au prêtre en termes généraux par rapport à ces péchés oubliés procure la rémission de la peine en tant que cette rémission est attachée à la vertu des clefs auxquelles on se soumet, puisqu'on a fait tout ce qui a dépendu de soi pour l'obtenir ; mais il reste toujours à subir l'autre partie de la peine dont la rémission est attachée à la confusion qu'on éprouveroit en confessant son péché, tant qu'on n'en a pas fait la confession spéciale.

Je réponds aux arguments : 1° Dans la confession sacramentelle, l'absolution n'est pas la seule chose qu'il s'agisse de recevoir, mais il faut de plus que le prêtre puisse juger quelle satisfaction il devra imposer ; par conséquent, même après l'absolution reçue, on est toujours obligé de se confesser, pour suppléer au défaut de la confession sacramentelle faite d'avance.

2° Ainsi que nous l'avons dit dans le corps de l'article, la confession, pour opérer son effet, présuppose la contrition, dont on ne peut pas plus savoir si on l'a eue véritablement, qu'on ne peut savoir avec certitude si l'on est en état de grace. On ne peut donc pas savoir non plus avec

(1) L'auteur parle ici de la confession, abstraction faite de la contrition, mais non du sacrement de pénitence qui comprend toutes ses parties à la fois, et qui a pour fin directe la rémission des péchés, plus encore que celle de la peine qui leur seroit due. Sylvius paroît avoir confondu encore ici la confession avec le sacrement même de pénitence.

---

sione speciali est opus ut erubescentia peccati esse ostendatur.)

Respondeo dicendum, quòd confessio operatur præsupposita contritione, quæ culpam delet; et sic confessio directè ordinatur ad dimissionem pœnæ; quod quidem facit ex erubescentia quam habet, et ex vi clavium, quibus se confitens subjicit. Contingit autem quandoque quòd per contritionem præcedentem peccatum aliquod deletum est quoad culpam, sive in generali, si ejus memoria tunc non habetur, sive in speciali; et tamen ante confessionem aliquis illius peccati oblitus est; et tunc confessio generalis sacramentalis operatur ad dimissionem pœnæ ex vi clavium, quibus se confitens subjicit, nullum obstaculum, quantùm in ipso est, ponens. Sed ex illa parte, qua erubescentia confessionis peccati pœnam minuebat, pœna istius de quo quis specialiter coram sacerdote non erubuit, non est diminuta.

Ad primum ergo dicendum, quòd in confessione sacramentali non solùm requiritur absolutio, sed judicium sacerdotis satisfactionem imponentis expectatur : et ideo, quamvis iste absolutione sit functus, tamen tenetur confiteri, ut suppleatur quod defuit ad sacramentalem confessionem.

Ad secundum dicendum, quòd confessio non operatur (ut dictum est), nisi contritione præsupposita, quæ an vera fuerit, non potest aliquis scire; sicut nec scire potest per certitudinem an gratiam habeat : et ideo nec potest scire per certitudinem, utrùm per confessionem generalem sit sibi peccatum oblitum dimissum;

certitude si l'on a obtenu la rémission de ses péchés oubliés par la confession qu'on en a faite en termes généraux, quoiqu'on puisse le présumer d'après certaines conjectures.

3° Celui qui en ce cas a obtenu la rémission de ses péchés oubliés, n'a pas pour cela tiré profit de sa négligence, puisque la rémission qu'il a obtenue n'a pas été aussi pleine qu'elle l'eût été sans cette négligence ou cet oubli, et qu'il n'a pas non plus acquis par ce moyen autant de mérites; d'ailleurs il reste obligé de confesser de nouveau d'une manière spéciale ces péchés oubliés, pour le temps où ils lui reviendront à la mémoire.

4° L'ignorance du droit n'excuse pas, parce qu'elle est elle-même un péché; mais l'ignorance du fait excuse (1). De là il résulte que celui qui ignore ses péchés par suite de l'ignorance où il est du droit divin, n'est pas excusé pour cela de la faute qu'il commet en ne les confessant pas, tandis qu'un autre qui ignoreroit que telle chose qu'il auroit faite seroit un péché à cause de l'ignorance où il auroit été de la circonstance qui l'auroit rendue criminelle, comme par exemple celui qui auroit eu commerce avec une femme autre que la sienne en la croyant son épouse, seroit exempt pour cette raison de l'obligation de s'en confesser. Or l'oubli d'un péché qu'on a commis constitue l'ignorance du fait. Donc cet oubli ne rend pas coupable celui qui se confesse, de manière à l'empêcher de recueillir le fruit de l'absolution et de la confession.

(1) Il faut se rappeler ici la condamnation portée par Alexandre VIII, dans son décret du 7 décembre 1690, contre la proposition d'après laquelle l'ignorance du droit de nature, quand même elle seroit invincible, n'excuseroit pas d'un péché formel, dans notre état de nature tombée, celui qui se conduiroit conformément à ce que sa conscience lui dicteroit en cette matière. Ou saint Thomas pensoit là-dessus comme Alexandre VIII, ou s'il avoit pensé autrement, il faudroit l'abandonner, pour s'attacher sur ce point, comme sur le reste, à la doctrine constante de l'Eglise. Mais à Dieu ne plaise que la pensée du docteur angélique ait contredit là-dessus, je ne dis pas seulement les enseignements de la tradition chrétienne, mais les principes mêmes de la lumière naturelle. Par l'ignorance du droit, il entendoit sans doute l'ignorance où l'on seroit des principes fondamentaux du droit, principes qui ne sauroient être ignorés invinciblement, tant ils sont universellement connus, et par l'ignorance du fait celle des applications diverses ou des conséquences éloignées de ces mêmes principes, sur quoi il peut arriver que l'ignorance soit invincible.

---

quamvis possit per conjecturas aliquas existimare.

Ad tertium dicendum, quòd iste non reportat commodum ex negligentia, quia non ita plenam remissionem consequitur, sicut alias consecutus fuisset, nec tantùm meretur; et tenetur iterum confiteri, cùm ad memoriam peccatum venerit.

Ad quartum dicendum, quòd ignorantia juris non excusat, quia ipsa peccatum est, sed ignorantia facti excusat : unde aliquis de hoc quòd non confitetur peccata, quia nescit esse peccata propter ignorantiam juris divini, non excusatur à fictione; excusaretur autem, si nesciret ea esse peccata propter ignorantiam particularis circumstantiæ; sicut si cognovit alienam, quam credidit esse suam. Sed oblivio de actu peccati habet ignorantiam facti, et ideo excusat à peccato fictionis in confessione, quod fructum absolutionis et confessionis impedit.

QUESTION XI.

Du sceau de la confession.

Par rapport au sceau de la confession, on demande : 1° Si l'on est obligé en quelque cas que ce soit de taire les choses mises sous le sceau de la confession ? 2° Si le sceau de la confession peut s'étendre à autre chose qu'à ce que l'on sait par la confession ? 3° S'il n'y a que le prêtre qui soit obligé de garder ce secret? 4° Si le prêtre peut, avec la permission de son pénitent, révéler à d'autres les péchés qu'il lui a confiés sous le sceau de la confession ? 5° S'il est obligé de les taire, lors même qu'il les connoîtroit par quelque autre voie.

ARTICLE I.

Un prêtre est-il obligé, en quelque cas que ce soit, de taire les péchés qu'on ne lui a fait connoître que sous le sceau de la confession ?

Il paroît qu'il y a des cas où un prêtre n'est pas obligé de taire des péchés qu'il sauroit sous le sceau de la confession. 1° Comme le dit saint Bernard, ce qui a été établi pour le bien de la charité ne doit pas être employé à son détriment. Or il tourneroit quelquefois au détriment de la charité de taire les péchés connus en confession, comme, par exemple, si l'on savoit par la confession de quelqu'un qu'il seroit hé-

---

QUÆSTIO XI.

De sigillo confessionis, in quinque articulos divisa.

Deinde quæritur de sigillo confessionis.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm in quolibet casu teneatur homo celare ea, quæ sub sigillo confessionis habet. 2° Utrùm sigillum confessionis se extendat ad alia, quam ad illa quæ habita sunt de confessione. 3° Utrùm solus sacerdos sigillum confessionis habeat. 4° Utrùm de licentia confitentis possit sacerdos ejus delictum, quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere. 5° Utrùm teneatur illud celare, etiamsi aliter noverit.

ARTICULUS I.

Utrùm in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata, quæ sub sigillo confessionis habet.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata, quæ sub sigillo confessionis novit; quia, sicut dicit Bernardus (1) : « Quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat. » Sed celatio confessionis in aliquo casu contra charitatem militaret; sicut si aliquis in confessione sciat aliquem hæreticum, quem non

(1) Æquivalenter saltem, licèt aliis verbis et aliâ occasione, cùm de regularibus institutis, Tract. *De præcepto et dispensatione*, sic ait, ut cap. 2 videre est : *Instituta fuerunt non ad aliud quàm ad lucrum et custodiam charitatis. Quamdiu ergo charitati militant, immobiliter fixa sunt, mutarique omnino ne ab ipsis quidem præpositis absque offensa possunt. At si è contrario contraria fortè aliquando charitati visa fuerint, his dumtaxat quibus hoc videre datum est, et providere creditum est* (sive commissum), *nonne justissimum esse liquet, ut quæ pro charitate inventa fuerunt, pro charitate quoque intermittantur, vel omittantur, vel in aliud commodius fortassè permutentur? Sicut et omnino iniquum procul dubio foret, si statuta pro sola charitate contra charitatem tenerentur.*

rétique, et qu'on ne pût le détourner de continuer à infecter le peuple de son hérésie, et il en seroit de même : si l'on savoit par la confession qu'il y a affinité entre des personnes qui veulent se marier ensemble. Donc on doit, en des cas semblables, révéler ce qu'on sait même par la confession.

2° Ce à quoi on est obligé en vertu seulement d'une loi de l'Eglise, cesse d'être obligatoire, du moment où l'Eglise commande le contraire. Or le secret de la confession n'oblige qu'en vertu de la loi de l'Eglise. Donc, si l'Eglise vient à ordonner de dire tout ce qu'on sait au sujet de tel péché, on sera obligé de dire ce qu'on en saura même par la confession.

3° On doit tenir encore plus à garder sa conscience pure, qu'à conserver la réputation d'autrui, puisque la charité bien ordonnée commence par soi-même. Or il y a des cas où l'on ne pourroit garder le secret de la confession sans souiller sa propre conscience, comme par exemple si l'on étoit appelé en témoignage pour un péché qu'on sauroit par la confession, et qu'on se vît contraint par serment de dire la vérité, ou si un abbé savoit par la confession le déréglement d'un prieur de son ordre, qui le rendroit prévaricateur lui-même, si avec cette connoissance il le maintenoit dans son prieuré, puisque la charge pastorale lui imposeroit en ce cas l'obligation de le destituer, ce qu'il ne pourroit faire cependant sans révéler, ce semble, sa confession. Donc il y a des cas où il est permis de révéler la confession de son pénitent.

4° Un prêtre peut s'être convaincu par la confession qu'on lui a faite qu'on est indigne d'être nommé à une prélature. Or tout homme est tenu, s'il y va de son propre intérêt, de s'opposer à la promotion de sujets indignes. Donc, puisque, en s'opposant à la promotion de cet individu, il pourra faire soupçonner son péché, et ainsi révéler en quelque manière sa confession, il semble nécessaire d'admettre des cas où l'on soit obligé de faire des révélations semblables.

---

potest inducere ad hoc quòd desistat à corruptione plebis; et simile est de illo qui scit per confessionem affinitatem esse inter aliquos, qui contrahere volunt. Ergo talis debet confessionem revelare.

2. Præterea, illud ad quod quis obligatur ex præcepto Ecclesiæ tantùm, non est necesse observari, mandato Ecclesiæ in contrarium facto. Sed celatio confessionis est introducta ex statuto Ecclesiæ tantùm. Si ergo per Ecclesiam præcipiatur, quòd quicumque scit aliquid de tali peccato, dicat; ille qui scit per confessionem, debet dicere.

3. Præterea, magis debet homo servare conscientiam suam, quàm famam alterius, quia charitas ordinata est. Sed aliquando aliquis peccatum celans, incurrit propriæ conscientiæ damnum, sicut cùm in testimonium adducitur pro peccato illo quod scit in confessione, et jurare cogitur de veritate dicenda; vel cùm aliquis Abbas scit per confessionem, alicujus Prioris subjecti sibi peccatum, cujus occasio inducit ipsum ad ruinam, si ei prioratum dimittat; unde tenetur ei auferre propter debitum pastoralis curæ; auferendo autem videtur confessionem publicare. Ergo videtur quòd in aliquo casu liceat confessionem publicare.

4. Præterea, aliquis sacerdos per confessionem alicujus quem audivit, potest accipere conscientiam quòd sit prælatione indignus. Sed quilibet tenetur contradicere promotioni indignorum, si sua intersit. Cùm ergo contradicendo, suspicionem inducere videatur de peccato, et sic quodammodo confessionem revelare, videtur quòd quandoque oporteat confessionem revelare.

Mais il est dit dans les Décrétales : « Que le prêtre prenne bien garde de faire connaître le moins du monde l'état du pécheur, par paroles, par signes, ou de quelque autre manière que ce soit. »

D'ailleurs le prêtre doit se conformer à Dieu, dont il est le ministre. Or Dieu ne révèle pas, mais couvre plutôt les péchés découverts une fois par la confession. Donc le prêtre ne doit pas non plus les révéler.

(Conclusion. — De même que Dieu couvre toujours le péché de celui qui se soumet à lui par la pénitence, ainsi le prêtre doit toujours tenir secrets les péchés qui lui ont été confessés, puisque la confession extérieure faite au prêtre est le signe de la confession intérieure faite à Dieu.)

Dans les sacrements, ce qui se fait à l'extérieur est signe de ce qui se passe à l'intérieur, et ainsi la confession extérieure par laquelle on se soumet au prêtre, est signe de la confession intérieure par laquelle on se soumet à Dieu. Or Dieu couvre le péché de celui qui se soumet à lui par la pénitence; il faut donc que le sacrement de pénitence signifie en quelque manière cette conduite de Dieu. Donc la nature même de ce sacrement demande que le prêtre garde le secret de la confession (1); et la révéler, ce seroit violer le sacrement lui-même, outre qu'il y a d'autres avantages à recueillir de l'observation de cette loi, comme d'attirer davantage les hommes à la confession, et de les engager à se confesser avec plus de simplicité (2).

(1) Il ne faut pas entendre ces paroles en ce sens que l'absolution prononcée devienne nulle du moment où le prêtre auroit violé le sceau de la confession, mais seulement en ce sens qu'il auroit profané le sacrement.

(2) La loi ecclésiastique punit de la déposition et condamne à être renfermé le reste de sa vie dans un monastère le prêtre qui auroit été assez indiscret pour révéler un secret de confession. Cette loi du secret, abstraction faite des peines qui y sont aujourd'hui attachées, avoit été proclamée avant même le quatrième concile de Latran par saint Pierre Damien dans son sermon sur saint André, et dès le Ve siècle par saint Léon, lettre LXXX.

Sed contra est, quod dicit Decretalis *De Pœnit.* (1) *et remiss.* : « Caveat sacerdos ne verbo aut signo aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem. »

Præterea, sacerdos debet Deo cujus minister est, conformari : sed Deus peccata quæ per confessionem panduntur, non revelat, sed tegit : ergo nec sacerdos revelare debet.

(Conclusio. — Quemadmodum Deus semper tegit peccatum ejus, qui se sibi subjicit per pœnitentiam, sic sacerdos peccata confitententis celare semper debet; cùm confessio exterior ad sacerdotem sit signum confessionis interioris, quæ fit ad Deum.)

Respondeo dicendum, quòd in sacramentis ea quæ exteriùs geruntur sunt signa rerum quæ interiùs contingunt : et ideo confessio, qua quis sacerdoti se subjicit, signum est interioris subjectionis, qua quis Deo subjicitur. Deus autem peccatum illius qui se subjicit per pœnitentiam, tegit : unde et hoc oportet in sacramento pœnitentiæ significari : et ideo de necessitate sacramenti est, quòd quis confessionem celet; et tanquàm violator sacramenti peccat qui confessionem revelat. Et præter hoc sunt aliæ utilitates hujus celationis, quia per hoc homines magis ad confessionem attrahuntur, et simpliciùs peccata confitentur.

(1) Nimirum Decretalis tam celebrata Innocentii III, sive potiùs Lateranensis Concilii sub Innocentio III, cap. *Omnis utriusque sexûs*, § *Caveat autem;* ubi addit quòd *si sacerdos prudentiori consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personæ cautè requirat; quoniam qui peccatum in pœnitentiali judicio sibi detectum præsumpserit revelare, non solùm à sacerdotali officio deponendum decernimus, verùm etiam ad agendum perpetuam pœnitentiam in arctum monasterium detrudendum.*

Je réponds aux arguments : 1° Quelques-uns prétendent que le prêtre n'est tenu de garder sous le sceau de la confession que les péchés dont le pénitent promet de se corriger, et que s'il en est autrement, il peut les révéler à celui qui ne se servira de cette connoissance que pour le plus grand bien. Mais cette opinion nous paroît erronée, puisqu'alors le sacrement n'auroit plus sa vérité. Car de même que le baptême est un sacrement, lors même qu'on se présente pour le recevoir dans de mauvaises dispositions, et que ce vice de dispositions dans le sujet n'altère en rien l'essence de ce sacrement, ainsi la confession ne laisse pas d'être sacramentelle, encore que celui qui la fait ne se propose pas de se corriger, et par conséquent on est toujours tenu d'en respecter le sceau. Et on auroit tort de conclure de là que le sceau de la confession tourne au détriment de la charité : car la charité ne demande pas qu'on applique au péché un remède qu'on ignore; or on est censé ignorer ce qu'on ne sait que par la confession, puisqu'on ne le sait nullement comme homme, mais uniquement comme représentant de Dieu. Toutefois, en pareil cas, on doit faire ce qu'on peut, sans révéler la confession, pour opposer au mal quelque remède, comme de donner des avis à celui qui s'est confessé, et de veiller à ce que les autres ne se laissent pas infecter d'hérésie. On peut aussi recommander au supérieur de veiller avec plus de soin sur son troupeau, en prenant garde cependant de rien dire ou témoigner qui puisse trahir celui qui s'est confessé à lui.

2° La loi du secret de la confession est une conséquence nécessaire de l'institution du sacrement lui-même; et par conséquent, de même que la confession sacramentelle est obligatoire de droit divin, et qu'on ne sauroit en être dispensé ou empêché par aucune volonté humaine, ainsi aucun homme ne peut ordonner ou permettre à un prêtre de révéler une confession. Si donc il étoit commandé sous peine d'excommunication, à en-

---

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dicunt, quòd sacerdos non tenetur servare sub sigillo confessionis nisi peccata de quibus pœnitens emendationem promittit; aliàs potest ea dicere ei, qui potest prodesse et non obesse. Sed hæc opinio videtur erronea, cùm hoc sit contra veritatem sacramenti. Sicut enim baptismus est sacramentum, quàmvis quis fictus accedat, nec est immutatum aliquid propter hoc de essentialibus sacramenti; ita confessio non desinit esse sacramentalis, quamvis ille qui confitetur, emendationem non proponat; et ideo nihilominus sub occulto tenenda est. Nec tamen sigillum confessionis contra charitatem militat; quia charitas non requirit quòd apponatur remedium peccato, quod homo nescit. Illud autem quod sub confessione scitur, est quasi nescitum, cùm illud non sciat aliquis ut homo, sed ut Deus. Tamen aliquod remedium adhibere debet in prædictis casibus quantùm potest sine revelatione confessionis, sicut monendo eos qui confitentur, et aliis diligentiam apponendo ne corrumpantur per hæresim. Potest etiam dicere Prælato, quòd diligentius vigilet super gregem suum, ita tamen ut non dicat aliquid per quod verbo vel nutu confitentem prodat.

Ad secundum dicendum, quòd præceptum de confessione celanda consequitur ipsum sacramentum : et ideo, sicut præceptum de confessione sacramentali facienda est de jure divino, et non potest aliqua dispensatione vel jussione humana homo absolvi ab eo; ita nullus ad revelationem confessionis potest ab homine cogi, vel licentiari. Unde si præcipiatur sub pœna excommunicationis jam latæ, quòd dicat si ali-

courir *ipso facto*, de dire ce qu'on sauroit sur tel péché, le confesseur ne devroit pas moins s'en taire, parce qu'il devroit penser que l'intention du supérieur ecclésiastique est de l'obliger à dire ce qu'il sait comme homme, et que ce qu'il sait en ce cas, il ne le sait pas comme homme. Et quand même on l'interrogeroit expressément au sujet de la confession qu'il auroit entendue, il n'en devroit pas moins garder le secret, sans craindre d'encourir pour cela l'excommunication, puisqu'il n'est dépendant de son supérieur qu'en sa qualité d'homme, et qu'il ne sait rien comme homme, mais seulement comme représentant de Dieu.

3° Un homme n'est pas appelé en témoignage autrement que comme homme, et par conséquent il peut sans blesser sa conscience jurer qu'il ne sait pas ce qu'il ne sait que comme représentant de Dieu. De même un prélat peut, sans blesser sa conscience, laisser impuni ou sans remède un péché qu'il ne connoît pas autrement que comme représentant de Dieu, parce qu'il n'est obligé de lui appliquer un remède que de la manière dont ce péché lui est déféré. Ainsi c'est dans le for de la pénitence qu'il doit remédier, autant qu'il le peut, à ce qui lui est déféré dans le même for : comme dans le cas objecté, l'abbé doit avertir le prieur de se démettre de sa charge, ou si le prieur s'y refuse, il peut profiter de quelque occasion pour le décharger de l'administration de son prieuré, de manière cependant à ne laisser nullement soupçonner une révélation de confession (1).

(1) Il est bon de rappeler ici le décret du pape Clément VIII du 26 mai 1594, où il est dit, que tant les supérieurs, que les confesseurs qui pourroient devenir supérieurs dans la suite, doivent bien prendre garde de se servir pour le gouvernement extérieur de leurs maisons de la connoissance qu'ils auroient acquise par la confession des péchés des autres. Quoique ce décret s'adresse spécialement aux supérieurs de maisons religieuses, saint Alphonse de Liguori pense avec raison, malgré l'opinion contraire d'Habert, peut-être aussi de Sylvius, qu'on doit en étendre l'application à toute espèce de supérieurs même séculiers, puisque la même raison milite pour les uns comme pour les autres. Ajoutons au décret de Clément VIII, celui d'Innocent XI du 18 novembre 1682, proscrivant la proposition d'après laquelle il seroit permis d'user, même au détriment du pénitent, de la connoissance acquise en confession, lorsqu'on auroit à craindre en s'abstenant de le faire quelque autre inconvénient plus grave. Concluons avec saint Alphonse que le sentiment adopté ici par saint Thomas n'est admissible que pour le cas où un supérieur auroit pour écarter un sujet d'une place, indépendamment de ce qu'il pourroit en savoir par la confession, des motifs suffisants dont la connoissance lui seroit venue, soit avant

---

quid scit de tali peccato, non debet dicere, quia debet existimare quòd intentio præcipientis est, si sciat ut homo; hoc autem non scit ut homo. Et si etiam exprimeret, de confessione interrogatus, non deberet dicere; nec excommunicationem incurreret, quia non est subjectus superiori suo, nisi ut homo; hoc autem non scit ut homo, sed ut Deus.

Ad tertium dicendum, quòd homo non adducitur in testimonium, nisi ut homo: et ideo sine læsione conscientiæ potest jurare se nescire, quod scit tantùm ut Deus. Similiter etiam potest Prælatus sine læsione conscientiæ dimittere peccatum impunitum, quod scit tantùm ut Deus, vel sine aliquo remedio; quia non tenetur adhibere remedium nisi eo modo, quo ad ipsum defertur. Unde in his quæ ad ipsum deferuntur in foro pœnitentiæ, debet in eodem foro, quantùm potest, adhibere remedium, ut Abbas in casu prædicto debet eum admonere ut prioratum resignet; vel si noluerit, potest ex aliqua alia occasione absolvere eum à cura prioratus, ita tamen quòd omnis suspicio vitetur de confessionis revelatione.

4° Quelqu'un peut s'être rendu indigne d'être élevé à une prélature pour bien d'autres causes que pour des péchés qu'il auroit commis ; car il peut l'être également pour un défaut de science ou d'âge, ou pour quelque autre semblable. S'opposer alors à son élection, ce ne sera donc ni le rendre suspect d'avoir fait quelque action criminelle, ni se rendre coupable soi-même d'avoir révélé sa confession.

ARTICLE II.

Le sceau de la confession s'étend-il à autre chose qu'à ce qui est de la confession?

Il paroît que le sceau de la confession doit s'étendre à autre chose qu'à ce qui est de la confession. 1° Les péchés seuls sont de la confession. Or il arrive quelquefois qu'on mêle à la confession des péchés beaucoup d'autres choses qui y sont étrangères. Donc, comme ces choses sont dites au prêtre considéré comme tenant la place de Dieu, il semble qu'elles doivent aussi être gardées sous le sceau de la confession.

2° Quelquefois on confie un secret à un autre en le lui donnant sous le sceau de la confession. Donc le sceau de la confession peut s'étendre à autre chose qu'à ce qui est de la confession.

Mais le sceau de la confession est une annexe de la confession sacramentelle. Or l'annexe d'un sacrement ne s'étend pas au-delà de ce sacrement. Donc le sceau de la confession ne s'étend qu'à ce qui fait l'objet de la confession sacramentelle.

(Conclusion. — Comme le sceau de la confession est un annexe de la confession sacramentelle, il ne s'étend directement qu'à ce qui en fait l'objet, quoiqu'il puisse aussi, à cause du danger de scandale, s'étendre

soit après, par d'autres voies que par la confession même. Voyez *Theol. mor. S. Alph. de Liguorio*, lib. VI, tract. 4, cap. 3, n. 656 et 657.

Ad quartum dicendum, quòd ex multis aliis causis redditur quis indignus ad prælationis officium, quàm ex peccato, sicut ex defectu scientiæ, vel ætatis, vel alicujus hujusmodi : et ideo qui contradicit, nec suspicionem de crimine inducit, nec confessionem revelat.

ARTICULUS II.

Utrùm sigillum confessionis se extendat ad alia quàm ad illa quæ sunt de confessione.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sigillum confessionis se extendat ad alia, quàm ad illa, quæ sunt de confessione. Quia de confessione non sunt, nisi peccata. Sed aliquando cum peccatis alia multa quis narrat, quæ ad confessionem non pertinent. Ergo cùm illa sacerdoti dicantur ut Deo, videtur quòd etiam ad illa sigillum confessionis se extendat.

2. Præterea, aliquando aliquis dicit alicui aliquod secretum, et ille recipit sub sigillo confessionis. Ergo sigillum confessionis se extendit ad illa quæ non sunt de confessione.

Sed contra, sigillum confessionis est aliquid annexum sacramentali confessioni. Sed ea quæ annexa sunt alicui sacramento non se extendunt ultra sacramentum illud. Ergo sigillum confessionis non se extendit nisi ad ea de quibus est sacramentalis confessio.

(Conclusio. — Cùm sigillum confessionis sit aliquid annexum confessioni sacramentali, ad ea solùm directè se extendit, de quibus est sacramentalis confessio; licèt etiam indirectè ea, quæ non se extendunt ad confessionem sa-

indirectement à des choses qui d'elles-mêmes sont indifférentes à la confession sacramentelle.)

Le sceau de la confession ne s'étend directement qu'à ce qui fait l'objet de la confession sacramentelle ; mais cependant une chose qui ne sauroit être l'objet de la confession sacramentelle peut aussi tomber indirectement sous le sceau de la confession, comme seroit, par exemple, ce qui pourroit servir à faire découvrir le pécheur ou son péché. On doit taire avec le plus grand soin toutes les choses de ce genre, tant à cause du scandale, qu'à cause des indiscrétions qui pourroient résulter de l'habitude contraire.

Par là est d'avance résolu le premier argument qu'on nous objecte.

Je réponds au second, qu'on ne doit pas facilement s'engager de cette manière ; que si pourtant il arrive qu'on le fasse, on doit, pour tenir son engagement, taire la chose avec le même soin que si on la savoit par la confession, quoique la confession n'y soit pour rien.

ARTICLE III.

Le prêtre est-il le seul pour qui existe le sceau de la confession?

Il paroît que le sceau de la confession existe pour d'autres que pour le prêtre. 1° Quelqu'un dans le cas d'une urgente nécessité peut se confesser au prêtre par un interprète. Or l'interprète est obligé, du moins semble-t-il, de garder le secret de la confession. Donc le sceau de la confession peut exister pour d'autres que pour le prêtre.

2° En cas de nécessité, on peut quelquefois se confesser à un laïc (1). Or ce laïc est alors obligé de garder le secret sur les péchés qu'on lui a confiés, puisqu'ils lui ont été confiés comme à celui qui tenoit en ce moment la place de Dieu. Donc d'autres que le prêtre ont à garder le sceau de la confession.

(1) Voyez quest. VIII, art. 2, et la note que nous y avons jointe.

---

cramentalem, cadant in sigillum confessionis propter scandalum.)

Respondeo dicendum, quòd sigillum confessionis directè non se extendit nisi ad illa de quibus est sacramentalis confessio : sed indirectè, id quod cadit sub sacramentali confessione, etiam ad sigillum confessionis pertinet, sicut illa, per quæ posset peccator, vel peccatum deprehendi. Nihilominus etiam illa summo studio sunt celanda, tùm propter scandalum, tùm propter pronitatem, quæ ex consuetudine accidere posset.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis non debet de facili aliquid recipere hoc modo : si tamen recipiat, tenetur ex promissione hoc modo celare ac si in confessione haberet, quamvis sub sigillo confessionis non habeat.

ARTICULUS III.

Utrùm solus sacerdos habeat sigillum confessionis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non solus sacerdos sigillum confessionis habeat. Quia aliquando aliquis confitetur sacerdoti per interpretem necessitate urgente. Sed interpres (ut videtur) tenetur confessionem celare. Ergo etiam non sacerdos aliquid sub sigillo confessionis habet.

2. Præterea, aliquando aliquis in casu necessitatis potest laico confiteri. Sed ille tenetur peccata celare, cùm sibi dicantur sicut Deo. Ergo non solus sacerdos sigillum confessionis habet.

3° Un laïc peut feindre d'être prêtre, afin de parvenir par ce moyen frauduleux à connoître la conscience de quelqu'un. Or il semble qu'il pécheroit, s'il révéloit la confession qu'il auroit entendue de cette manière. Donc le prêtre n'est pas le seul qui ait à garder le secret de la confession.

Mais le prêtre seul est le ministre du sacrement de pénitence. Or le sceau de la confession est une annexe de la confession. Donc le prêtre seul est dépositaire du sceau de la confession.

Et d'ailleurs, si l'on est obligé de tenir caché ce qu'on a entendu en confession, c'est parce qu'on le sait, non comme homme, mais comme représentant de Dieu. Or le prêtre seul est ministre de Dieu. Donc lui seul aussi est obligé de tenir caché ce qu'il a appris en confession.

(Conclusion. — Quoiqu'il ne convienne, à proprement parler, qu'au prêtre, comme ministre des clefs, de garder le sceau de la confession, un laïc cependant qui entend une confession en cas de nécessité, participant alors en quelque manière à l'exercice du pouvoir des clefs, entre aussi en part du sceau de la confession.)

Le sceau de la confession regarde le prêtre en tant que celui-ci est ministre du sacrement de pénitence, puisqu'il se réduit au devoir de tenir la confession secrète, comme les clefs ne signifient autre chose ici que le pouvoir d'absoudre. Cependant, de même que quelqu'un qui n'est pas prêtre peut, en certains cas, participer au ministère des clefs, en entendant une confession à défaut de prêtre (1), il doit aussi avoir part en quelque manière au sceau de la confession, et il est tenu de garder le secret sur ce qu'il a entendu, quoique, à proprement parler, le sceau de la confession n'existe pas pour lui.

Cette réponse fournit d'elle-même la solution des arguments que nous nous sommes objectés.

(1) Rectifier cette assertion par ce qui a été dit en note, quest. VIII, art. 3.

---

3. Præterea, aliquando aliquis se sacerdotem fingit, ut conscientiam alterius exploret per hanc fraudem. Et ille etiam (ut videtur) peccat, si confessionem revelet. Ergo non solus sacerdos sigillum confessionis habet.

Sed contra est, quòd solus sacerdos minister est hujus sacramenti. Sed sigillum confessionis est annexum huic sacramento. Ergo solus sacerdos habet sigillum confessionis.

Præterea, ideo aliquis tenetur ea quæ in confessione audit celare, quia non scit ea ut homo, sed ut Deus. Sed solus sacerdos est minister Dei. Ergo ipse solus tenetur occultare.

(Conclusio. — Quamvis propriè sigillum confessionis soli sacerdoti, ut ministro clavium competat; attamen sicut laicus propter necessitatem, confessionem audiens, aliquid de actu clavis participat, ita et de actu sigilli confessionis.)

Respondeo dicendum, quòd sigillum confessionis competit sacerdoti in quantum est minister hujus sacramenti; quod nihil aliud est, quàm debitum confessionem celandi, sicut clavis est potestas absolvendi. Tamen sicut aliquis qui non est sacerdos, in aliquo casu participat aliquid de actu clavis, dum confessionem audit propter necessitatem, ita etiam participat aliquid de actu sigilli confessionis, et tenetur celare, quamvis propriè loquendo sigillum confessionis non habeat.

Et per hæc patet solutio ad objecta.

ARTICLE IV.

Un prêtre peut-il, du consentement de celui qui s'est confessé à lui, faire connoître à d'autres ce que celui-ci lui a confié sous le sceau de la confession?

Il paroît qu'un prêtre ne peut pas, même avec le consentement de so pénitent, faire connoître à d'autres ce qu'il ne sauroit de lui que sous sceau de la confession. 1° Un inférieur n'a pas un pouvoir que n'a p le supérieur. Or le pape lui-même ne pourroit pas permettre à un prêtre de faire connoître à d'autres ce qui lui a été confié sous le sceau de la confession. Donc celui qui s'est confessé au prêtre ne peut pas non plus lui rendre cela permis.

2° Ce qui a été établi pour le bien commun ne peut pas être annulé au gré de chaque particulier. Or le secret de la confession a été établi pour le bien de toute l'Eglise, afin que chacun soit engagé par-là à se confesser avec plus de confiance. Donc celui qui se confesse ne peut pas autoriser son confesseur à révéler sa confession.

3° Si un prêtre pouvoit se faire autoriser de cette manière, les mauvais prêtres trouveroient le moyen de couvrir leur malice, en prétextant qu'ils auroient été autorisés par leurs pénitents à révéler leur confession, et ainsi l'impunité seroit assurée à leur perversité, ce qui seroit un grave désordre. Donc il ne semble pas que celui qui se confesse puisse donner une semblable autorisation.

4° Celui qui auroit reçu cette révélation, ne seroit pas tenu au secret sous le sceau de la confession, et ainsi un péché déjà effacé pourroit être rendu public, ce qui seroit déplorable. Donc le pénitent ne peut pas autoriser son confesseur à révéler sa confession.

Mais un supérieur peut, sur la demande de son pénitent, le renvoyer à un prêtre inférieur à lui. Donc un prêtre peut révéler à un autre le péché de son pénitent, sur la demande de ce dernier.

ARTICULUS IV.

Utrùm de licentia confitentis possit sacerdos ejus peccatum, quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd de licentia confitentis non possit sacerdos peccatum, quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere. Quod enim non potest superior, non potest inferior. Sed Papa non posset aliquem licentiare ut peccatum quod scit in confessione, alteri proderet. Ergo nec ille qui confitetur potest ipsum licentiare.

2. Præterea, illud quod est institutum propter bonum commune, non potest ex arbitrio unius irritari. Sed celatio confessionis est instituta propter bonum totius Ecclesiæ, ut homines confidentiùs ad confessionem accedant. Ergo ille qui confitetur, non potest licentiare sacerdotem ad dicendum

3. Præterea, si posset licentiari sacerdos, videretur dari pallium malitiæ malis sacerdotibus, quia possent prætendere sibi licentiam datam; et sic impune peccarent; quod est inconveniens. Ergo videtur quòd non possit à confitente licentiari.

4. Præterea, ille cui iste peccatum revelabit, non habebit peccatum hoc sub sigillo confessionis, et sic poterit peccatum publicari, quod jam deletum est; quod est inconveniens. Ergo non potest licentiare.

Sed contra, superior potest remittere peccatorem cum litteris ad inferiorem sacerdotem de voluntate ipsius. Ergo de voluntate confitentis, potest sacerdos peccatum alteri revelare.

D'ailleurs, quand on peut faire une chose par soi, on peut aussi la faire par autrui. Or celui qui se confesse peut révéler par lui-même à d'autres qu'à son confesseur le péché qu'il a commis. Donc il peut le faire aussi par l'entremise du prêtre.

(Conclusion. — Comme celui qui se confesse peut faire connoître au prêtre considéré comme homme ce qu'il lui a confessé comme au représentant de Dieu, si celui-ci révèle ensuite sa confession après en avoir reçu l'autorisation de lui-même, il ne viole point en cela le sceau de la confession : toutefois il doit le faire sans scandale, ou de manière à ne pas donner à croire qu'il a violé le sceau.)

Deux motifs obligent le prêtre à tenir secret le péché qu'on lui a confessé. Le premier et le principal, c'est qu'un tel secret est de l'essence du sacrement, puisqu'il ne sait nullement comme homme la chose qu'on lui confie dans le sacrement de pénitence, mais uniquement comme représentant de Dieu. Le second motif, c'est la nécessité d'éviter le scandale. Or celui qui se confesse à lui peut faire qu'il sache de lui comme homme ce que jusque-là il ne savoit que comme représentant de Dieu; il suffit pour cela qu'il l'autorise à en parler à d'autres (1). Et, par conséquent, le confesseur, en usant de cette permission, ne rompt point le sceau de la confession; seulement il doit prendre garde à ce que personne ne s'en scandalise ou ne le soupçonne d'avoir violé le secret de son pénitent.

Je réponds aux arguments : 1° Le pape ne peut pas autoriser un prêtre à parler de ce qu'il a entendu en confession, parce qu'il ne dépend pas de lui de faire que ce prêtre sache comme homme ce qu'il a appris uniquement comme représentant de Dieu, tandis qu'il dépend du pénitent qu'il en acquière de même la connoissance sous cet autre rapport.

2° Ce qui a été établi pour le bien commun ne se trouve point annulé

(1) Cette autorisation qu'accorderoit le pénitent doit avoir, suivant la sage observation de Sylvius, les trois conditions suivantes : elle doit être 1° expresse, et non pas seulement implicite ou présumée; 2° entièrement volontaire et spontanée; 3° fondée sur un motif raisonnable et conforme aux propres intérêts du pénitent.

Præterea, qui potest aliquid facere per se, potest etiam per alterum facere. Sed confitens potest peccatum suum, quod fecit, per se alteri revelare. Ergo etiam potest per sacerdotem hoc facere.

(Conclusio. — Cùm confitens efficere possit, ut sacerdos sciat illud ut homo, quod sciebat ut Deus, dum detegendæ confessionis facultatem tribuit, si illam revelet, non violat sigillum confessionis : illud tamen citra scandalum fieri debet, ne fractor sigilli putetur.)

Respondeo dicendum, quòd duo sunt propter quæ tenetur sacerdos peccatum occultare : primò et principaliter, quia ipsa occultatio est de essentia sacramenti, in quantum scit illud ut Deus, cujus vicem gerit in confessione; alio modo, propter scandalum vitandum. Potest autem confitens facere, ut illud quod sacerdos sciebat tantùm ut Deus, sciat etiam ut homo; quod facit, dum licentiat eum ad dicendum. Et ideo si dicat, non frangit sigillum confessionis; tamen debet cavere scandalum dicendo, ne fractor sigilli prædicti reputetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Papa non potest licentiare sacerdotem ad dicendum, quia non potest facere quòd illud sciat ut homo; quod tamen facere potest ille qui confitetur.

Ad secundum dicendum, quòd non irritatur

par la permission que donne le pénitent en pareil cas, puisqu'il n'y a pas rupture du sceau de la confession, du moment où l'on ne révèle que ce qu'on a appris par une autre voie que par la confession.

3° La liberté laissée aux pénitents d'autoriser leurs confesseurs à faire connoître leurs péchés à d'autres, n'est point un brevet d'impunité pour les mauvais prêtres, puisque dans le cas où quelques-uns d'entre ces derniers seroient accusés d'avoir violé le sceau de la confession, ils seroient obligés de prouver qu'ils n'auroient rien révélé qu'avec l'autorisation de leurs pénitents.

4° Celui à qui le pénitent autorise son confesseur à faire connoître son péché, participe dès-lors en quelque chose à la fonction du confesseur ; par conséquent, il faut raisonner à son sujet comme au sujet de l'interprète, à moins que le pénitent ne veuille lui accorder en même temps toute liberté d'en parler à son tour à qui il voudra.

ARTICLE V.

Est-il permis de révéler à d'autres ce qu'on sait par la confession, si on l'a appris aussi par quelqu'autre moyen?

Il paroît qu'il ne seroit pas permis de révéler à d'autres ce qu'on a appris par la confession, quand même on l'auroit appris aussi par d'autres moyens. 1° On rompt le sceau de la confession par cela seul qu'on révèle ce qu'on sait par la confession; on semblera donc coupable de ce crime du moment où l'on révélera le péché appris en confession, quand même on en auroit aussi acquis la connoissance par quelque autre moyen.

2° Quiconque entend la confession d'un autre, s'engage par cela seul à garder le silence sur ses péchés. Or si quelqu'un avoit fait la promesse de tenir secret ce qu'on lui diroit, il seroit obligé de le tenir secret, quand

---

illud quod est institutum propter bonum commune; quia sigillum confessionis non frangitur, cùm dicitur quod alio modo scitur.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc non datur aliqua impunitas malis sacerdotibus; quia imminet eis probatio (si accusantur), quòd de licentia confitentis revelaverint.

Ad quartum dicendum, quòd ille, ad quem notitia peccati devenit mediante sacerdote de voluntate confitentis, participat in aliquo actum sacerdotis : et ideo simile est de eo et de interprete, nisi fortè peccator velit quòd ille absolutè sciat et liberè.

ARTICULUS V.

Utrùm illud quod quis scit per confessionem, et etiam aliquo alio modo, possit alteri revelare.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd illud quod quis scit per confessionem, et etiam aliquo alio modo, non possit alteri revelare. Non enim frangitur sigillum confessionis, nisi dum peccatum quod scitur in confessione, revelatur. Si ergo ille revelet peccatum quod in confessione audivit, qualitercumque aliàs sciat, sigillum confessionis frangere videtur.

2. Præterea, quicumque confessionem alicujus audit, ei obligatur ad hoc quòd peccata ipsius non revelet. Sed si aliquis promitteret alicui tenere privatum quod ei diceretur, quantumcumque aliàs sciat, deberet privatum te-

même il viendroit à l'apprendre par quelque autre voie. Donc on doit tenir secret ce qu'on a appris en confession, quand même on le sauroit aussi par quelque autre moyen.

3° De deux forces inégales, la plus puissante entraîne à sa suite la plus foible. Or la connoissance qu'on a comme représentant de Dieu, l'emporte en puissance aussi bien qu'en dignité sur celle qu'on a comme homme. Donc la première entraîne à sa suite la seconde; par conséquent on devra s'abstenir alors de faire aucune révélation, puisque c'est là ce que demande la connoissance qu'on a acquise comme représentant de Dieu.

4° Le secret de la confession a été établi pour éviter les scandales, et pour que personne ne soit détourné de confesser ses péchés. Mais si un prêtre pouvoit se permettre de répéter ce qu'il auroit entendu en confession, il en résulteroit un scandale, quand même ce prêtre l'auroit appris aussi par d'autres voies. Donc il ne lui est nullement permis d'en parler.

Mais personne ne peut créer à un autre une obligation qu'il n'avoit pas auparavant, à moins d'être son supérieur et d'avoir, par là même, le droit de lui intimer un ordre ou une défense. Or celui qui connoît le péché d'un autre, pour en avoir été témoin oculaire, n'est point obligé pour cela de le tenir secret. Donc si celui qui l'a commis vient ensuite à le lui confesser, comme il n'est pas son supérieur, il ne peut pas l'obliger à lui en garder le secret par le fait même de sa confession.

D'ailleurs, on pourroit par ce moyen arrêter toute action de la justice dans l'Eglise, puisqu'il suffiroit alors, pour échapper à une sentence d'excommunication, dont on se verroit menacé pour un péché qu'on seroit convaincu d'avoir commis, d'aller s'en confesser à celui à qui il appartiendroit de porter la sentence. Or cependant l'action de la justice est de précepte pour celui qui est chargé de l'exercer. Donc on n'est point obligé de tenir secret le péché que l'on connoît autrement que par la confession, par cela seul qu'on l'a appris semblablement en confession.

---

nere. Ergo quod quis in confessione audivit, quatumcumque aliàs sciat, debet privatum habere.

3. Præterea, duorum quod est altero potentius, trahit ad se reliquum. Sed scientia, qua quis scit peccatum ut Deus, est potentior et dignior scientia, qua scit peccatum ut homo. Ergo trahit ad se eam, et ita non poterit revelare secundùm quod scientia, qua scit ut Deus, exigit.

4. Præterea, secretum confessionis institutum est ad vitandum scandalum, et ne homines à confessionibus retrahantur. Sed si aliquis posset dicere illud quod in confessione audivit, etiamsi aliter sciret, nihilominus scandalum sequeretur. Ergo nullo modo potest dicere.

Sed contra, nullus potest alium obligare ad quod non erat obligatus, nisi sit suus prælatus qui obliget eum præcepto. Sed ille qui sciebat alicujus peccatum per visum, non erat obligatus ad celandum. Ergo ille, qui ei confitetur, cùm non sit prælatus suus, non potest eum obligare ad celandum, per hoc quòd ei confitetur.

Præterea, secundùm hoc posset impediri justitia Ecclesiæ, si aliquis ut evaderet sententiam excommunicationis, quæ in ipsum ferenda esset propter aliquod peccatum de quo convictus est, confiteretur ei qui sententiam ferre debuisset. Sed justitiæ executio est in præcepto. Ergo non tenetur quis celare peccatum, quod in confessione audivit, si aliàs ipsum sciat.

(CONCLUSION. — Le confesseur peut, en cas de nécessité, faire connoître à d'autres ce qu'il a appris en confession, pourvu qu'avant ou après cette confession il l'ait appris aussi par quelque autre voie; mais il doit le faire uniquement comme homme, et nullement comme représentant de Dieu.)

Il y a sur ce point trois opinions. Car les uns disent qu'on ne peut nullement raconter à d'autres le péché dont on a eu connoissance en confession, quand même on en auroit acquis aussi la connoissance par une autre voie, n'importe que ce soit avant ou que ce soit après la confession entendue. D'autres disent que la confession reçue prive de la liberté de rien dire de ce qu'on auroit appris d'avance, mais non de parler de ce qu'on viendroit à apprendre dans la suite par quelque autre voie. Mais l'une et l'autre de ces deux opinions, en donnant trop de force au sceau de la confession, préjudicient au maintien de la vérité et de la justice; car on pourroit être engagé à pécher par cela même qu'on n'auroit point à craindre de trouver un accusateur dans celui à qui l'on se seroit confessé, quand même on viendroit à pécher sous ses yeux de nouveau. De même, la justice pourroit souffrir un préjudice notable, de ce qu'on auroit perdu le droit de rendre témoignage de ce qu'on auroit vu, par cela seul qu'on en auroit entendu aussi la confession. Et ce seroit vainement qu'on alléguerait, comme le font quelques-uns, que le confesseur pourroit protester dans ce cas, qu'il ne se seroit point engagé à garder là-dessus le secret; car il ne pourroit faire cette protestation qu'après la confession entendue, et ainsi tout prêtre pourroit révéler, quand il le voudroit, les péchés qu'il auroit entendus en confession, pourvu qu'il protestât de même qu'il ne se seroit point engagé à en garder le secret, s'il suffisoit d'une protestation semblable pour le rendre libre sur ce point. Reste donc la troisième opinion, qui est la plus commune, et qui consiste à dire qu'on n'est point obligé de garder le silence sur les péchés qu'on a entendus en confession, pourvu qu'on les sache par une autre voie, soit avant, soit après, et qu'on n'en parle qu'autant qu'on les

---

(CONCLUSIO. — Si immineat necessitas, potest confessor prodere quæ sibi in confessione dicta fuerunt, modò ante aut post confessionem ea resciverit; ita tamen ut ea dicat ut homo, non ut Deus.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est triplex opinio : quidam enim dicunt, quòd illud, quod in confessione aliquis audivit, non potest aliquo modo dicere alii, etiamsi aliàs scivit, sive ante, sive post. Quidam verò dicunt, quòd per confessionem præcluditur sibi via, ne possit aliquid dicere de hoc quòd priùs scivit; non autem quin possit dicere, si post alio modo sciat. Utraque autem opinio dum nimiùm sigillo confessionis attribuit, præjudicium veritati et justitiæ servandæ facit. Posset enim aliquis ad peccandum esse pronior, si non timeret ab illo accusari, cui confessus est, si coram illo peccatum iteraret. Similiter etiam multum justitiæ perire poterit, si testimonium ferre aliquis non posset de eo quod vidit, propter confessionem de hoc factam: nec obstat quod quidam dicunt, quod debet protestari se non tenere privatum hoc, quia hoc non posset protestari, nisi postquam peccatum esset sibi dictum. Et tunc quilibet sacerdos posset, cùm vellet, revelare peccatum protestationem faciendo, si hoc ipsum ad revelandum liberum redderet. Et ideo alia opinio est communior, quòd illud quod homo aliàs scit sive ante confessionem sive post, non tenetur celare, quantùm ad id quod scit ut homo : potest

sait comme homme; car on peut fort bien dire : Je sais cela pour l'avoir vu. Mais on est strictement obligé de garder sur les mêmes faits un silence absolu en tant qu'on les sait comme représentant de Dieu ; et ainsi on ne pourroit pas dire : J'ai appris cela en confession. Toutefois, pour éviter le scandale, on doit s'abstenir d'en parler d'une manière quelconque, à moins d'y être contraint par la nécessité.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsqu'on dit qu'on a été témoin oculaire d'une chose qu'on sait aussi par la confession, on ne révèle que par hasard et dans un sens impropre ce qu'on a appris par la confession, de même que celui qui sait une chose pour l'avoir vue et entendu dire, ne révèle pas, à proprement parler, ce qu'il a vu, s'il dit seulement qu'il l'a entendu dire : mais il le révèle par hasard cependant, c'est-à-dire matériellement, ou quant au matériel et à l'objectif de la chose, en ce sens qu'il lui est arrivé de voir lui-même ce qu'il se contente de rapporter qu'il a entendu dire. Ce n'est donc pas rompre le sceau de la confession, que de parler de cette manière de ce qu'on connoît par d'autres voies que par la confession.

2° Celui qui entend une confession ne s'engage pas précisément à ne pas parler des péchés qu'on lui confessera, mais il s'engage à n'en pas parler en tant qu'ils lui seront connus par la confession ; car jamais on ne doit dire qu'on a entendu en confession la faute qu'on reproche à autrui.

3° Ce qu'on objecte de deux forces inégales ne doit s'entendre que de deux forces qui seroient opposées l'une à l'autre; mais la connoissance qu'on a d'un péché en tant qu'on représente Dieu, n'est pas opposée à celle qu'on peut avoir acquise comme homme : la raison alléguée n'est donc pas valable.

4° On ne doit pas éviter le scandale d'un côté, en manquant à la justice de l'autre; car la crainte du scandale ne doit point faire abandonner la vérité. C'est pourquoi lorsque la justice et la vérité sont en cause, on ne doit

---

enim dicere : « Scio illud, quia vidi. » Tenetur tamen celare illud, in quantum scit ut Deus; non enim potest dicere : « Ego hoc audivi in confessione. » Tamen propter scandalum vitandum debet abstinere ne de hoc loquatur nisi immineat necessitas.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando aliquis dicit se vidisse, quod in confessione audivit, non revelat quod in confessione audivit, nisi per accidens; sicut qui scit aliquid per auditum et visum, non revelat quod vidit per se loquendo, si dicat se audivisse : sed per accidens, quia dicit auditum, cui accidit visum esse. Et ideo talis sigillum confessionis non frangit.

Ad secundum dicendum, quòd non obligatur audiens confessionem ad hoc quòd non revelet peccatum simpliciter, sed prout est in confessione auditum; nullo enim casu dicere debet se audivisse in confessione.

Ad tertium dicendum, quòd hoc intelligendum est de duobus quæ habent oppositionem : sed scientia qua scit aliquis peccatum ut Deus, et alia qua scit ut homo, non sunt opposita : et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quòd non debet ita vitari peccatum ex una parte, quòd ex alia justitia relinquatur : veritas enim non est propter scandalum dimittenda. Et ideo quando imminet periculum justitiæ et veritatis, non de-

pas, par crainte de scandale, se taire même sur ce qu'on sauroit d'ailleurs par la confession, quoiqu'on doive toujours prévenir le scandale autant qu'il dépend de soi.

QUESTION XII.

De la satisfaction, et d'abord de la manière de la définir.

Il nous reste à parler de la satisfaction, et sur ce sujet, il se présente à nous quatre points à éclaircir : 1° De quelle manière on doit la définir. 2° Si elle est possible. 3° Quelles doivent en être les qualités. 4° Quels sont les moyens offerts à l'homme de satisfaire à Dieu.

Sur la première question on demande en particulier. 1° Si la satisfaction est une vertu ou un acte de vertu. 2° Si elle est un acte de justice. 3° Si elle a été définie convenablement par le Maître des sentences.

ARTICLE I.

La satisfaction est-elle une vertu ou un acte de vertu?

Il paroît que la satisfaction n'est ni une vertu, ni un acte de vertu. 1° Tout acte de vertu est méritoire. Or la satisfaction n'a rien, à ce qu'il semble, de méritoire, puisqu'un mérite est quelque chose de gratuit, et que la satisfaction a pour tout but d'acquitter une dette. Donc la satisfaction n'est pas un acte de vertu.

2° Tout acte de vertu est volontaire. Or on tire quelquefois satisfaction d'un homme malgré lui-même, comme lorsqu'un juge inflige une peine à

---

bet dimitti revelatio ejus quod quis in confessione audivit, si aliter sciat, propter scandalum; verumtamen scandalum, quantùm in se est, evitare tenetur

---

QUÆSTIO XII.

De satisfactione quoad ejus quidditatem, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de satisfactione; de qua sunt quatuor consideranda. Primò, de ejus quidditate. Secundò, de ipsius possibilitate. Tertiò, de ejus qualitate. Quartò, de his per quæ homo Deo satisfacit.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm satisfactio sit virtus vel actus virtutis. 2° Utrùm sit actus justitiæ. 3° Utrùm definitio satisfactionis quæ in littera ponitur, convenienter assignetur.

ARTICULUS I.

Utrùm satisfactio sit virtus, vel actus virtutis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd satisfactio neque sit virtus, neque actus virtutis. Omnis enim virtutis actus est meritorius. Sed satisfactio non est meritoria, ut videtur, quia meritum gratuitum est, sed satisfactio debitum attendit. Ergo satisfactio non est actus virtutis.

2. Præterea, omnis actus virtutis est voluntarius. Sed aliquando fit de aliquo satisfactio homine invito, ut quando aliquis pro offensa

quelqu'un pour une offense commise envers un autre. Donc la satisfaction n'est pas un acte de vertu.

3° Selon le Philosophe, *Morale*, livre VIII, l'élection de la volonté est la qualité qui domine dans la notion de la vertu et des mœurs. Or la satisfaction n'est pas le résultat de l'élection de la volonté, mais elle consiste principalement dans quelque chose d'extérieur. Donc elle n'est pas un acte de vertu.

Mais la satisfaction fait partie de la pénitence. Or la pénitence est une vertu. Donc la satisfaction est aussi un acte de vertu.

D'ailleurs, un acte qui contribue efficacement à la destruction du péché, ne peut être qu'un acte de vertu, puisque les contraires ne peuvent être détruits que par leurs contraires. Or la satisfaction est ce qui achève en nous la destruction du péché. Donc elle est un acte de vertu.

(Conclusion. — La satisfaction est un acte de vertu, non-seulement dans son concept matériel, puisqu'elle ne renferme en elle-même rien de mauvais ni de défectueux, mais encore dans son concept formel, puisque son nom même rappelle l'idée de vertu.)

Un acte peut être un acte de vertu de deux manières. 1° Il peut l'être matériellement; et de cette manière, tout acte qui ne renferme en lui-même rien de mauvais ni de défectueux, comme de marcher, de parler et autres semblables, parce que la vertu peut s'en servir pour ses fins peut être appelé un acte de vertu. 2° Un acte est un acte de vertu dans son concept formel, lorsque son nom même présente l'idée de vertu, et c'est ainsi que l'acte de souffrir avec courage est un acte de vertu dans son concept formel, parce qu'il renferme en lui-même l'idée de la vertu de force. Or la notion formelle de toute vertu morale renferme en elle-même l'idée d'un certain milieu; par conséquent, tout acte qui présente en lui-même cette idée de juste milieu, est un acte de vertu dans son con-

---

in alterum commissa, à judice punitur. Ergo satisfactio non est virtutis actus.

3 Præterea, secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.* : « Virtutis et moris principale est electio. » Sed satisfactio non fit per electionem, sed respicit principaliter exteriora opera. Ergo non est virtutis actus.

Sed contra : satisfactio ad pœnitentiam pertinet. Sed pœnitentia est virtus. Ergo et satisfactio est actus virtutis.

Præterea, nullus actus operatur ad deletionem peccati, nisi sit actus virtutis, quia contrarium destruitur per suum contrarium. Sed per satisfactionem peccatum totaliter annihilatur. Ergo satisfactio est virtutis actus.

(Conclusio. — Satisfactio dicitur esse non solùm actus virtutis materialiter (cùm malitiam implicitam vel defectum debitæ circumstantiæ non habeat), sed etiam formaliter, cùm in suo nomine formam et rationem virtutis implicitam habere dicatur.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis actus dicitur esse *actus virtutis* dupliciter. Uno modo materialiter; et sic quilibet actus, qui malitiam non habet implicitam, vel defectum debitæ circumstantiæ, *actus virtutis* dici potest, quia quolibet tali actu potest uti virtus in suum finem; sicut est ambulare, loqui, et hujusmodi. Alio modo dicitur actus aliquis esse *actus virtutis*, formaliter; quia ipse in suo nomine formam et rationem virtutis implicitam habet; sicut fortiter sustinere dicitur actus fortitudinis. Formale autem cujuslibet virtutis moralis est ratio medii : unde omnis actus qui rationem medii importat, *actus virtutis* formaliter dicitur. Et quia æqualitas medium

cept formel. Comme donc toute égalité est une sorte de milieu, et que le nom même de satisfaction présente cette idée d'égalité, puisqu'on ne peut satisfaire qu'en établissant une proportion d'égalité entre deux choses, la satisfaction est une vertu dans son concept même formel.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique la satisfaction soit en elle-même l'acquittement d'une dette, elle devient gratuite en quelque sorte et participe de la nature du don, du moment où l'on s'y porte volontairement, en faisant, comme on dit, de nécessité vertu. Car ce qui diminueroit le mérite de l'action d'acquitter une dette, ce seroit la nécessité qui seroit imposée à la volonté de l'accomplir contre son propre gré; par conséquent, si la volonté embrasse cette nécessité avec amour, la circonstance de la nécessité n'ôtera rien au mérite de l'action.

2° Un acte de vertu demande à être volontaire, s'il consiste à faire quelque chose, parce que c'est l'acte propre de celui qui s'en acquitte, mais non s'il consiste simplement à souffrir. Et ainsi, comme celui que le juge punit est le patient et non l'agent dans la satisfaction qui lui est imposée, la satisfaction qu'il accomplit n'a pas besoin d'être volontaire de sa part; il suffit qu'elle le soit de la part du juge qui la lui impose.

3° Il y a deux rapports à considérer pour juger ce qu'il y a de principal ou de dominant dans une vertu. Le premier de ces rapports, c'est de considérer cette vertu précisément comme vertu, et sous ce premier rapport, ce qui tient de plus près à l'essence de la vertu en général, est aussi ce qu'il y a de principal ou de dominant dans cette vertu en particulier. Or la vertu, considérée comme telle, consiste principalement dans l'élection de la volonté et dans les actes intérieurs. Mais on peut chercher aussi ce qu'il y a de principal dans une vertu considérée comme étant telle vertu plutôt que telle autre, et sous cet autre rapport, ce qu'il y a de principal en elle, c'est ce qui détermine l'acte intérieur à être tel acte plutôt que tel

---

est, quod suo nomine satisfactio importat (non enim dicitur aliquid satisfieri nisi secundùm proportionem æqualitatis ad aliquid), constat quòd satisfactio, etiam formaliter, est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis satisfacere, in se sit debitum; tamen in quantùm satisfaciens voluntariè hoc opus exequitur, rationem gratuiti accipit ex parte operantis, et sic operans facit de necessitate virtutem; ex hoc enim debitum habet diminuere meritum, quòd necessitatem importat quæ voluntati contrariatur : unde si voluntas necessitati consentiat, ratio meriti non tolletur.

Ad secundum dicendum, quòd actus virtutis non requirit voluntarium in eo qui patitur, sed in eo qui facit, quia illius actus est. Et ideo cùm ille, in quem judex vindictam exercet, se habeat ut patiens ad satisfactionem, non ut agens; non oportet quòd in eo voluntaria sit satisfactio, sed in judice faciente.

Ad tertium dicendum, quòd *principale* in virtute potest accipi dupliciter. Uno modo *principale in ipsa* accipi potest in quantùm est virtus; et sic ea quæ ad rationem ejus pertinent, vel magis ei propinqua sunt, principaliora sunt in virtute; et sic electio et interiores actus in virtute, in quantùm virtus est, principaliores sunt. Alio modo potest accipi *principale in virtute*, in quantùm est talis virtus; et sic principalius in ipsa est illud, ex quo determinationem accipit actus interior, qui in aliquibus virtutibus determinatur per actus exteriores; quia electio (quæ est communis

autre acte en particulier. Or ce qui le détermine ainsi, c'est, pour plusieurs vertus, l'acte extérieur qui en est l'épanouissement, comme l'élection de la volonté, qui est le caractère commun de toutes les vertus, devient le caractère propre d'une vertu particulière, si on la considère comme arrêtée à tel acte particulier. Sous ce dernier rapport, les actes extérieurs sont ce qu'il y a de principal ou de dominant dans un certain nombre de vertus, et de ce nombre est la satisfaction.

ARTICLE II.

La satisfaction est-elle un acte de justice?

Il paroît que la satisfaction n'est pas un acte de justice. 1° La satisfaction a pour but de se réconcilier avec celui qu'on a offensé. Or la réconciliation étant un acte d'amour, appartient à la charité. Donc la satisfaction est un acte de charité plutôt que de justice.

2° Les causes des péchés que nous commettons, ce sont les passions de l'ame, par lesquelles nous sommes excités à mal faire. Or la justice, selon le Philosophe, *Ethic.*, lib. V, c. 2 et 3, a pour objet les actions, et non les passions. Donc, puisque la satisfaction a pour objet de retrancher les causes des péchés, comme l'enseigne le Maître des Sentences, elle ne semble pas pouvoir être un acte de justice.

3° Prendre des précautions pour l'avenir n'est pas un acte de justice, mais un acte de prudence. Or satisfaire, c'est prendre des précautions pour l'avenir, puisque c'est fermer l'entrée aux occasions de pécher. Donc la satisfaction n'est pas un acte de justice.

Mais aucune autre vertu que la justice n'a pour objet l'acquittement d'une dette. Or la satisfaction consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, comme le dit saint Anselme. Donc la satisfaction est un acte de justice.

De plus, aucune autre vertu que la justice n'a pour objet d'établir l'é-

---

omnibus virtutibus), ex hoc quòd est electio talis actus, efficitur propria hujus virtutis; et sic actus exteriores in aliquibus virtutibus sunt principaliores : et ita etiam est in satisfactione.

ARTICULUS II.

Utrum satisfactio sit actus justitiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd satisfactio non sit actus justitiæ. Quia satisfactio fit ad hoc quòd reconcilietur homo ei quem offendit. Sed reconciliatio, cùm sit actus amoris, ad charitatem pertinet. Ergo satisfactio est actus charitatis, et non justitiæ.

2. Præterea, causæ peccatorum in nobis sunt passiones animæ, quibus ad malum incitamur. Sed justitia secundùm Philosophum, II. *Ethicor.*, cap. 2 et 3, non est circa passiones, sed operationes. Cùm ergo ad satisfactionem pertineat peccatorum causas excidere, ut in littera dicitur (IV. *Sent.*, dist., 15), videtur quòd non sit actus justitiæ.

3. Præterea, cavere in futurum non est actus justitiæ, sed magis prudentiæ, cujus pars ponitur cautela. Sed hoc pertinet ad satisfactionem, quia ipsius est « suggestionibus peccatorum aditum non indulgere. » Ergo satisfactio non est actus justitiæ.

Sed contra, nulla virtus attendit rationem debiti nisi justitia. Sed satisfactio honorem debitum Deo impendit, ut Anselmus ait. Ergo satisfactio est actus justitiæ.

Præterea, nulla virtus habet rerum exterio-

galité entre les choses qui existent. Or c'est là ce qui s'accomplit au moyen de la satisfaction qui établit l'égalité entre la réparation de l'offense et cette offense elle-même. Donc la satisfaction est un acte de justice.

(Conclusion. — Comme le nom de satisfaction indique une juste proportion, ou une sorte d'égalité établie entre l'offense et la réparation qui en est faite, et que le milieu qui entre dans la notion de la justice consiste dans cette exacte proportion d'une chose avec une autre, il est certain que la satisfaction, dans son concept formel, est un acte de justice.)

Selon le Philosophe, *Ethic.*, lib. V, cap. 3 et 4, le milieu qui entre dans la notion de la justice consiste dans l'égalité établie entre une chose et une autre suivant une certaine proportion. Donc, puisque le mot même de satisfaction indique cette égalité de proportion, par l'adverbe *satis* (assez) qui en fait partie, il est certain que la satisfaction, dans son concept formel, est un acte de justice. Or un acte de justice, comme l'enseigne le Philosophe, *ibid.*, demande à être accompli ou par nous-mêmes à l'égard d'un autre, comme lorsque nous rendons à quelqu'un une chose que nous lui devons, ou par une autre personne à l'égard d'une autre personne, comme lorsqu'un juge prononce son jugement entre deux personnes en procès. Mais si l'acte de justice est accompli par nous-mêmes comme dans le premier cas, l'égalité se trouve alors établie dans nous-même qui accomplissons cet acte; ou s'il est accompli dans la personne d'un autre à l'égard d'un troisième, l'égalité se trouve établie dans celui en qui cet acte est accompli. Comme donc la satisfaction indique l'égalité comme posée par celui-là même qui l'accomplit, il s'ensuit qu'elle est, à proprement parler, un acte de justice du genre de ceux qui demandent à être accomplis par nous-mêmes à l'égard de quelque autre que nous. Mais la justice qui nous seroit imposée à l'égard d'un autre demanderoit de nous, soit une chose à faire ou à souffrir, soit un bien extérieur quelconque à livrer; de même qu'on peut faire injure à quelqu'un, soit en lui faisant la

---

rum adæquationem perficere, nisi justitia. Sed hoc fit per satisfactionem, qua constituitur æqualitas emendæ ad offensam præcedentem. Ergo satisfactio est justitiæ actus.

(Conclusio. — Cùm nomen satisfactionis adæquationem proportionis designet (nempe æqualitatem respectu offensæ præcedentis in faciente), et medium justitiæ accipiatur secundùm adæquationem rei ad rem in aliqua proportione, constat, quòd satisfactio formaliter actus justitiæ est.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum, in V. *Ethicor.*, *medium justitiæ* accipitur secundùm adæquationem rei ad rem, in proportionalitate aliqua; unde cùm talem adæquationem ipsum nomen satisfactionis importet, quia hoc adverbium, *satis*, æqualitatem proportionis designat, constat quòd satisfactio formaliter justitiæ actus est. Sed justitiæ actus secundùm Philosophum (ut suprà), est vel *sui ad alterum*, ut quando aliquis reddit alteri quod ei debet; vel *alterius ad alterum*, sicut quando judex facit justitiam inter duos. Quando autem actus justitiæ est *sui ad alterum*, æqualitas in ipso faciente constituitur; quando autem *alterius ad alterum*, æqualitas constituitur in justum passo. Et quia satisfactio æqualitatem in ipso faciente exprimit, ideo dicit actum justitiæ, qui est *sui ad alterum*, propriè loquendo. Sed *sui ad alterum* potest aliquis facere justitiam, vel in actionibus et passionibus, vel in rebus exterioribus; sicut etiam injuria fit alteri vel subtrahendo res, vel per aliquam actionem lædendo. Et

soustraction d'un bien, soit en le lésant par quelque action. Et comme l'usage des biens extérieurs consiste dans leur transmission, l'acte de justice, en tant qu'il aura pour objet d'établir l'égalité dans les biens extérieurs, consistera dans la restitution de ces biens. Mais le mot de satisfaction indique plutôt une égalité à établir dans les actions que dans les choses, quoiqu'on s'en serve aussi quelquefois pour signifier cette dernière sorte d'égalité. Comme d'ailleurs le travail d'établir une égalité entre deux choses seroit sans objet, si ces choses n'étoient précédemment inégales, la satisfaction présuppose par-là même une inégalité de proportion dans les actions, et c'est cette inégalité qui constitue l'offense. Donc la satisfaction se rapporte à quelque offense précédemment commise. Or un acte de justice qui se rapporte à une offense précédemment commise, ne sauroit être qu'un acte de justice vindicative, justice qui établit indifféremment l'égalité dans celui en qui elle s'accomplit, soit que celui-ci soit le patient en même temps que l'agent, comme lorsqu'on se condamne soi-même à en remplir le devoir, soit lorsqu'on est le patient sans être l'agent, comme lorsqu'un juge punit celui qui, en commettant l'injustice, avoit détruit l'égalité. Ainsi la pénitence, qui a pour étymologie *pœnam tenere*, c'est-à-dire accomplir la peine, étant une égalité dans l'établissement de laquelle l'agent est le même que le patient, appartient à une espèce de justice vindicative, et de là aussi il résulte évidemment que la satisfaction qui consiste dans une égalité qu'établit à l'égard d'une offense précédente celui-là même qui l'a commise, est une œuvre de justice, en tant qu'elle renferme un acte de pénitence en elle-même.

Je réponds aux arguments : 1° La satisfaction, comme on peut le voir par ce qui a été dit dans le corps de cet article même, est une compensation offerte pour l'injure. De même donc que l'injure aboutissoit immédiatement à une inégalité contradictoire avec l'idée de justice, et, par suite, à une inégalité contradictoire avec l'idée d'amitié ; de même, dans le sens contraire, la satisfaction conduit directement à établir l'égalité ré-

---

quia usus rerum exteriorum est dare, ideo actus justitiæ, secundùm quòd æqualitatem in rebus exterioribus constituit, propriè dicit hoc quod est *reddere;* sed *satisfacere*, manifeste æqualitatem in actionibus demonstrat, quamvis quandoque unum pro altero ponatur. Et quia adæquatio non est nisi inæqualium, ideo satisfactio inæqualitatem actionum præsupponit, quæ quidem offensam constituit; et ideo habet respectum ad offensam præcedentem; nulla autem pars justitiæ respicit offensam præcedentem, nisi justitia vindicativa, quæ æqualitatem constituit in eo qui justum patitur, indifferenter, sive sit patiens idem quod agens, ut quando aliquis sibi ipsi pœnam infert; sive non sit idem quod agens, ut quando judex alium punit, ad utrumque vindicativa justitia se habente. Similiter et pœnitentia, quæ æqualitatem tantùm in faciente importat, quia ipsemet pœnitens pœnam tenet; ut sic quodammodo pœnitentia vindicativæ justitiæ species sit : et per hoc constat quòd satisfactio, quæ æqualitatem respectu offensæ præcedentis in faciente importat, opus justitiæ est, quantùm ad illam partem quæ pœnitentia dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd satisfactio (ut ex dictis patet), est quædam injuriæ illatæ recompensatio. Unde sicut injuria illata immediatè ad inæqualitatem justitiæ pertingebat, et per consequens ad inæqualitatem amicitiæ oppositam; ita satisfactio directè ad æqualitatem justitiæ perducit, et ad æqualitatem amici-

clamée par la justice, et par suite aboutit à l'égalité que suppose l'amitié. Et comme un acte quelconque a pour cause éliciente l'habitude dont il tend immédiatement à remplir la fin, et pour cause impérative l'habitude dont il se propose la fin pour but ultérieur; il s'ensuit que la satisfaction a la justice pour cause éliciente, et la charité pour cause impérative.

2° Quoique la justice s'exerce principalement dans les actions, elle s'exerce aussi, et par-là même, dans l'usage des passions, en tant que celles-ci peuvent être causes d'actions. C'est pourquoi, de même que la justice réprime la colère en empêchant toute lésion injuste que la colère porteroit à faire aux intérêts d'autrui, et la convoitise, en lui interdisant tout commerce illégitime entre les sexes, ainsi la satisfaction peut également retrancher les causes des péchés.

3° Toute vertu morale participe de la prudence, par-là même que c'est cette dernière qui donne à toutes les autres leur dernière forme, en traçant le milieu dans lequel gît chaque vertu morale, comme on le voit par la définition de la vertu, qu'on trouvera au troisième livre de la morale d'Aristote (1).

ARTICLE III.

La définition de la satisfaction qui se lit dans le Maître des sentences est-elle admissible?

Il paroît que la satisfaction a été mal définie par saint Augustin (2), lorsqu'il dit dans le passage reproduit par le Maître des sentences, que la satisfaction consiste à retrancher les causes des péchés et à refuser l'entrée à ce qui leur donneroit occasion. La cause du péché actuel, c'est la concupiscence. Or nous ne pouvons pas nous défaire de la concupiscence en cette vie. Donc la satisfaction ne consiste pas à retrancher les causes des péchés.

(1) Ou plutôt liv. II, chap. 6 et 7, Paris, édition royale, tom. II, pag. 23 et 24.

(2) Cette définition est plutôt de Gennade que de saint Augustin, comme saint Thomas lui-même l'a reconnu, *quodlibet* XII, art. 11. *Sylv.*

---

tiæ, ex consequenti. Et quia actus aliquis elicitivè ab illo habitu procedit, ad cujus finem immediatè ordinatur, imperativè autem ab illo, ad cujus finem ultimò tendit : ideo satisfactio elicitivè est à justitia, sed imperativè à charitate.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis justitia sit principaliter circa operationes, tamen etiam, ex consequenti, est circa passiones, in quantùm sunt operationum causæ. Quare sicut justitia cohibet iram, ne alteri læsionem injustè inferat; et concupiscentiam, ne ad alienum torum accedat, sic etiam satisfactio potest peccatorum causas excidere.

Ad tertium dicendum, quòd quælibet virtus moralis participat actum prudentiæ, eò quòd formaliter ipsa complet in eis rationem virtutis; cùm secundùm eam medium accipiatur in singulis virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis positam in III. *Ethicor.*

ARTICULUS III.

Utrùm definitio satisfactionis in littera convenienter ponatur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd definitio satisfactionis in littera (IV. *Sentent.*, dist. 15), inconvenienter ponatur ab Augustino dicente, quòd « satisfactio est peccatorum causas excidere, et eorum suggestionibus aditum non indulgere. » Causa enim actualis peccati fomes est; sed in hac vita non possumus fomitem excidere. Ergo satisfactio non est peccatorum causas excidere.

2° Ce qui est cause d'un péché est plus fort que ce péché même. Or nul homme ne peut lui-même détruire le péché. Donc on ne sauroit, à plus forte raison, détruire ou retrancher les causes des péchés, et par conséquent la satisfaction ne peut pas consister à retrancher ces mêmes causes.

3° La satisfaction étant une partie de la pénitence, a rapport au passé et non à l'avenir. Or l'action de fermer l'entrée aux occasions de pécher, regarde l'avenir et non le passé. Donc cela ne doit pas entrer non plus dans la définition de la satisfaction.

4° La satisfaction doit se rapporter à quelque offense précédemment commise. Or dans la définition dont il s'agit ici, il n'est nullement question d'offense commise. Donc cette définition n'a pas les conditions voulues.

5° Saint Anselme, dans son ouvrage intitulé *Cur Deus Homo*, a donné une définition différente : « La satisfaction, » y a-t-il dit, « consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. » Or cette définition ne marque rien de ce qu'exprime ici saint Augustin. Donc l'une ou l'autre de ces deux définitions est vicieuse.

6° Un innocent peut rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, aussi bien que le peut un coupable. Or cependant un innocent n'a point à satisfaire. Donc saint Anselme a mal défini la satisfaction.

(Conclusion. — Comme la satisfaction est appelée la juste compensation offerte pour une injure, si on la considère sous le rapport de la faute commise qu'elle a pour objet de réparer au moyen de l'indemnité qui en fait l'essence, il est nécessaire de reconnoître qu'on fait bien d'admettre la définition de saint Anselme, d'après laquelle satisfaire est la même chose que rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, de même que celle de saint Augustin est bonne aussi, si l'on considère la satisfaction sous cet autre rapport qu'elle est un préservatif contre les fautes à venir.)

La justice n'a pas pour unique but de détruire les inégalités du passé

---

2. Præterea, causa peccati est fortior quàm peccatum. Sed homo per se non potest peccatum excidere. Ergo multò minùs causas peccati, et sic idem quod priùs.

3. Præterea, satisfactio cùm sit pars pœnitentiæ, præteritum respicit, non futurum. Sed « non indulgere aditum suggestionibus peccatorum, » respicit futurum. Ergo non debet poni in definitione satisfactionis.

4. Præterea, satisfactio dicitur respectu offensæ præteritæ. Sed de offensa præcedenti nulla fit mentio. Ergo inconvenienter assignatur definitio satisfactionis.

5. Præterea, Anselmus ponit aliam definitionem in lib. *Cur Deus homo* (lib. I, cap. 11, ut suprà), scilicet : « satisfactio est honorem debitum Deo impendere ; » in qua nulla fit mentio horum quæ Augustinus hîc ponit. Ergo alterutra earum videtur esse incompetens.

6. Præterea, honorem debitum potest innocens impendere. Sed satisfacere non competit innocenti. Ergo definitio Anselmi est malè assignata.

(Conclusio. — Cùm satisfactio respectu culpæ præteritæ, quam recompensando curat, dicatur illatæ injuriæ recompensatio secundùm justitiæ æqualitatem, necesse est fateri definitionem Anselmi bonam esse, scilicet quòd *satisfacere est honorem debitum Deo impendere;* sicut et Augustinus rectè satisfactionem definit, respectu præservationis à culpa futura.)

Respondeo dicendum, quòd justitia non ad hoc tantùm tendit, ut inæqualitatem præcedem-

en punissant les fautes commises; elle se propose aussi de maintenir l'égalité pour l'avenir, attendu que, comme le dit le Philosophe dans sa *Morale*, les peines sont des médecines. La satisfaction donc, qui est un acte de justice vindicative, est un remède pour les fautes passées, et un préservatif contre les fautes à venir : et voilà pourquoi, lorsqu'un homme satisfait à un autre homme, il offre tout à la fois une indemnité par rapport au passé, et une garantie par rapport à l'avenir. Ainsi la satisfastion peut être définie de deux manières, puisqu'on peut la considérer sous deux rapports différents. Sous le rapport de la faute passée, qu'elle répare au moyen d'une sorte d'indemnité, la satisfaction peut se définir la juste compensation offerte en réparation d'une injure commise; et à cela revient la définition de saint Anselme, disant que satisfaire c'est rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Sous le rapport, au contraire, des fautes à venir, dont elle a pour objet de préserver, la satisfaction a été définie par saint Augustin de la manière que nous avons rapportée. Or on se préserve d'une maladie corporelle en détruisant les causes qui pourroient l'amener, puisque la cause étant une fois ôtée, l'effet ne pourra dès-lors plus s'ensuivre. Mais il n'en est pas ainsi par rapport aux n aux spirituels, parce que le libre arbitre ne sauroit être contraint, c'est-à-dire détruit; et de là vient qu'on peut bien remédier au mal qu'il auroit causé dans le passé; mais ces causes mêmes étant ôtées, on pourra encore y retomber, quoique avec moins de facilité. Voilà pourquoi la définition de saint Augustin pose ces deux conditions, savoir, le retranchement des causes du péché, c'est la première, et la répression du libre arbitre quant au péché lui-même, c'est la seconde (1).

Je réponds aux arguments : 1° On doit entendre ici par causes du pé-

(1) Sylvius a défini la satisfaction : *Voluntaria sui ipsius punitio, ad compensandam injuriam Deo per peccatum illatam, ipsumque sic placandum.* C'est-à-dire : la satisfaction est une punition qu'on s'inflige volontairement à soi-même, pour compenser l'injure faite à Dieu par le péché, et rentrer ainsi en grace avec lui.

---

tem auferat puniendo culpam præteritam; sed etiam ut in futurum æqualitatem custodiat, quia secundùm Philosophum in II. *Ethicorum* : « Pœnæ medicinæ sunt; » unde et satisfactio quæ est justitiæ actus pœnam inferentis, est medicina curans peccata præterita, et præservans à futuris : et ideo quando homo homini satisfacit, et præterita recompensat, et à futuris cavet. Et secundùm hoc dupliciter potest satisfactio definiri : uno modo respectu culpæ præteritæ, quam recompensando curat; et sic dicitur quod « satisfactio est illatæ injuriæ recompensatio secundùm justitiæ æqualitatem. » Et in idem redit definitio Anselmi qui dicit quòd « satisfacere est honorem debitum Deo impendere, » ut consideretur debitum ratione culpæ commissæ. Alio modo potest definiri, secundùm quòd præservat à culpa futura; et sic definit eam hic Augustinus. Præservatio autem à morbo corporali fit per ablationem causarum, quibus morbus consequi potest; eis enim ablatis non potest morbus sequi. Sed in morbo spirituali non est ita, quia liberum arbitrium non cogitur : unde causis præcedentibus potest vitari, quamvis difficulter causis amotis potest incurri : et ideo in satisfactionis definitione duo ponit, scilicet excisionem causarum quantùm ad primum, et renitentiam liberi arbitrii ad ipsum peccatum, quantùm ad secundùm.

Ad primum ergo dicendum, quòd accipiendæ sunt causæ proximæ peccati actualis, quæ

ché actuel ses causes prochaines, et celles-ci sont de deux sortes : les unes sont intérieures, telles que la passion qui peut résulter de l'habitude ou même de l'acte du péché, telles enfin que tout ce qu'on appelle les restes du péché; les autres sont extérieures, telles que les occasions de pécher qui nous viennent de dehors, comme le lieu où l'on se trouve, la mauvaise compagnie dont on fait la rencontre, et autres choses semblables. Or ces sortes de causes peuvent être annulées au moyen de la satisfaction, quoique la concupiscence, qui est la cause éloignée du péché actuel, ne puisse l'être de même dans cette vie, mais seulement être affaiblie.

2° La cause d'un mal quelconque, si tant est que ce mal, qui n'est qu'une privation, ait une cause, ne peut être qu'un bien qui vient à faire défaut : or un bien est plus facile à détruire qu'à créer; donc il est plus facile de supprimer les causes d'un mal, c'est-à-dire d'une privation, que de faire cesser le mal lui-même, qui ne cesse que lorsqu'à sa place on a édifié le bien, comme on en voit un exemple sensible dans le cas de cécité et dans les causes qui l'auroient produite. Et cependant les causes du péché que nous avons dites plus haut, ne sont pas des causes qui suffisent toutes seules pour le produire en nous, puisqu'il n'en est pas la suite nécessaire; mais elles sont seulement des occasions qui nous portent à le commettre; comme, d'un autre côté, la satisfaction ne s'accomplit point sans l'aide de Dieu, puisqu'elle ne peut être véritable sans la charité, comme nous le dirons quest. XIV, art. 1.

3° Quoique la pénitence ait pour première origine le besoin de remédier au passé, elle a pour objet secondaire de fournir des préservatifs pour l'avenir, et il en est de même de la satisfaction.

4° Saint Augustin a défini la satisfaction considérée par rapport à Dieu, à qui, en vérité, le péché ne peut porter aucun préjudice, quoique le pécheur lui-même tende à préjudicier à ses droits par la perversité de ses

---

sunt duplices : scilicet interiores, ut libido, ex consuetudine vel actu peccati relicta, et ea quæ dicuntur reliquiæ peccati; quædam verò sunt exteriores, ut exteriores occasiones ad peccandum, scilicet locus, mala societas, et hujusmodi; et tales causæ in hac vita per satisfactionem tolluntur, quamvis fomes, qui est causa remota peccati actualis, non tollatur totaliter in hac vita per satisfactionem, etsi debilitetur.

Ad secundum dicendum, quòd quia causa mali vel privationis, eo modo quo causam habet, non est nisi bonum deficiens; bonum autem faciliùs tollitur, quàm constituatur, ideo facilius est causas privationis et mali excidere, quàm ipsum malum removere; quod non removetur nisi per constructionem boni, ut patet in cæcitate et causis ejus. Et tamen causæ peccati prædictæ, non sunt sufficientes causæ, cùm ex eis non de necessitate sequatur peccatum, sed sunt occasiones quædam; nec iterùm satisfactio sine Dei auxilio fit, quia sine charitate esse non potest, ut dicetur (qu. 14, art. 2).

Ad quartum dicendum, quòd quamvis pœnitentia ex prima sui institutione sive intentione respiciat præteritum; tamen etiam ex consequenti, futurum respicit in quantum est medicina præservans, et sic etiam satisfactio.

Ad quartum dicendum, quòd Augustinus definit satisfactionem, secundùm quòd fit Deo, cui secundùm rei veritatem nihil subtrahi potest, quamvis peccator, quantùm in se est, aliquid subtrahat : et ideo in tali satisfactione princi-

dispositions. C'est pourquoi, lorsque c'est à Dieu qu'il s'agit de satisfaire, l'amendement pour l'avenir est plus spécialement requis qu'une réparation pour le passé : ainsi se trouve justifiée la définition donnée par saint Augustin. Toutefois, les précautions que le pécheur prend par rapport à l'avenir, donnent à connoître l'intention qu'il a de réparer le passé, l'objet de la réparation comme de l'amendement étant le même, quoique considéré diversement. Car en envisageant le passé, nous détestons les causes de nos péchés, en raison de ces péchés mêmes qu'elles nous ont fait commettre, et, sous ce rapport, le péché est la première chose qui s'offre à notre esprit comme objet de détestation ; au lieu que dans les précautions que nous prenons pour l'avenir, la première chose que notre esprit repousse, ce sont les causes de nos péchés, dans la conviction que nous nous formons alors qu'il nous sera plus facile de ne plus commettre ces derniers, quand nous en aurons supprimé les causes.

5° Il n'y a nul inconvénient à donner d'une même chose plusieurs définitions différentes, selon les rapports divers qu'on y considère, et tel est le cas qui s'est présenté ici, comme il est évident par tout ce que nous venons de dire dans le corps de l'article.

6° Par l'honneur dû à Dieu on entend ici celui qui lui seroit dû à raison d'une faute commise : car la pénitence a un rapport nécessaire avec l'acquittement d'une dette, ainsi qu'il a été dit dans le corps de cet article-ci comme du précédent.

---

paliùs requiritur emendatio in futurum, quàm recompensatio præteritorum; et propter hoc ex parte ista Augustinus definivit satisfactionem. Nihilominus tamen ex cautela futurorum cognosci potest recompensatio præteritorum, quia fit circa eadem, converso modo. In præterita enim respicientes, causas peccatorum propter peccata detestamur, à peccatis incipientes detestationis motum; sed in cautela à causis incipimus, ut causis subtractis, faciliùs peccata vitemus.

Ad quintum dicendum, quòd non est inconveniens quòd de eodem dentur diversæ assignationes secundùm diversa, quæ in ipso inveniuntur, et sic est in proposito, ut ex dictis patet.

Ad sextum dicendum, quòd intelligitur debitum quod debemus Deo ratione culpæ commissæ, quia debitum pœnitentia respicit, ut priùs dictum est.

QUESTION XIII.

De la possibilité de la satisfaction.

Nous avons maintenant à considérer si la satisfaction est possible.

Nous examinerons donc 1° Si l'homme peut satisfaire à Dieu; 2° Si quelqu'un peut satisfaire à la place d'un autre.

ARTICLE I.

L'homme peut-il satisfaire à Dieu?

Il paroît que l'homme ne sauroit satisfaire à Dieu. 1° La satisfaction doit être égale à l'offense, comme il est évident par ce qui a été dit, quest. préc., art. 2 et 3. Or une offense commise contre Dieu a quelque chose d'infini, à raison de la dignité de celui contre qui elle se trouve commise, puisque frapper un souverain est une offense plus grande que de frapper un simple particulier. Donc, puisque l'action d'un homme ne sauroit être infinie, il ne semble pas qu'un homme puisse satisfaire à Dieu.

2° Un esclave qui n'a rien qui ne soit à son maître, ne sauroit jamais lui payer une dette qu'il auroit contractée envers lui. Or nous sommes esclaves de Dieu, ayant reçu de lui tout ce qu'il peut y avoir de bon en nous. Donc, puisque la satisfaction est une compensation offerte pour une offense commise, il ne semble pas que nous puissions satisfaire à Dieu.

3° Celui dont tout le bien ne suffit pas pour acquitter une seule dette qu'il auroit contractée, ne peut pas satisfaire pour d'autres dettes qu'il contracteroit après celle-là. Or tout ce que nous sommes, tout ce que nous pouvons, tout ce que nous avons, ne suffit pas pour acquitter la dette con-

---

QUÆSTIO XIII.

De satisfactionis possibilitate, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de possibilitate satisfactionis.

Circa quod quæruntur duo : 1° Utrùm homo possit Deo satisfacere. 2° Utrùm aliquis pro alio satisfacere possit.

ARTICULUS I.

Utrùm possit homo Deo satisfacere.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homo non possit Deo satisfacere. Satisfactio enim debet æquari offensæ, ut ex dictis patet. Sed offensa in Deum commissa est infinita, quia qualitatem recipit ab eo in quem committitur, cùm plùs offendat qui principem percutit, quàm alium quemquam. Cùm ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur quòd homo Deo satisfacere non possit.

2. Præterea, servus, quia totum quod habet, domini est, non potest pro aliquo debito recompensare. Sed nos servi Dei sumus, quidquid boni habemus, ab ipso habentes. Cùm ergo satisfactio sit recompensatio offensæ præteritæ, videtur quòd Deo satisfacere non possimus.

3. Præterea, ille cujus totum quod habet non sufficit ad unum debitum exolvendum, non potest pro alio debito satisfacere. Sed quidquid homo est, potest et habet, non sufficit ad

tractée envers Dieu pour le bienfait de la création. De là ce mot d'Isaïe, XL, 16, « que tout le bois du Liban ne suffiroit pas pour le bûcher de l'holocauste à offrir. » Donc il nous est tout-à-fait impossible de satisfaire à Dieu pour la dette que nos offenses nous auroient fait contracter envers lui.

4° L'homme doit employer tout son temps au service de Dieu. Or le temps une fois perdu ne sauroit être recouvré, et c'est ce qui rend « si grave la perte du temps, » comme l'a dit Sénèque. Donc un homme ne peut pas offrir de compensation à Dieu, ni par conséquent lui satisfaire.

5° Un péché actuel et mortel est plus grave que le péché originel. Or personne autre que l'homme-Dieu n'a pu satisfaire pour le péché originel. Donc personne non plus, si ce n'est l'homme-Dieu, ne sauroit satisfaire pour un péché mortel.

Mais, comme l'a dit saint Jérôme, anathème à celui qui diroit que Dieu a commandé à l'homme quelque chose d'impossible. Or la satisfaction est une chose de précepte, puisqu'il est dit dans l'Evangile, *Luc.*, III, 8 : « Faites de dignes fruits de pénitence. » Donc il nous est possible de satisfaire à Dieu.

D'ailleurs Dieu est plus miséricordieux que ne sauroit l'être un homme. Or on peut satisfaire à un homme. Donc on peut aussi satisfaire à Dieu.

Enfin, il y a satisfaction, lorsque la peine qu'on subit égale la faute qu'on a commise, puisque la justice est la même chose qu'un équilibre établi entre deux poids, comme le disoient les Pythagoriciens. Or on peut subir une peine égale au plaisir qu'on a goûté dans le péché. Donc on peut par là même satisfaire à Dieu.

(Conclusion. — L'homme peut satisfaire à Dieu en lui rendant tout ce qu'il peut lui rendre; car il y a alors, ce semble, une juste proportion en quelque manière entre l'effort que fait l'homme et la grace que Dieu veut lui faire. Mais il est faux qu'il puisse satisfaire, si l'on entend par cet ad-

---

exolvendum debitum pro beneficio creationis : unde *Isai.*, XL, dicitur, quòd « ligna Libani non sufficiunt ad holocaustum. » Ergo nullo modo potest satisfacere pro debito offensæ commissæ.

4. Præterea, homo totum tempus suum debet in Dei servitium expendere. Sed tempus amissum non potest recuperari, propter quod est « gravis jactura temporis, » ut Seneca dicit. Ergo non potest homo recompensationem Deo facere, et sic idem quod priùs.

5. Præterea, peccatum actuale mortale est gravius quàm originale. Sed pro originali nemo potuit satisfacere, nisi Deus et homo esset. Ergo neque pro actuali.

Sed contra, sicut Hieronymus dicit : « Qui dicit Deum aliquid impossibile homini præcepisse, anathema sit. » Sed satisfactio est in præcepto, *Luc.*, III : « Facite fructus dignos pœnitentiæ. » Ergo possibile est Deo satisfacere.

Præterea, Deus est magis misericors, quàm aliquis homo. Sed homini est possibile satisfacere. Ergo et Deo.

Præterea, satisfactio est cùm pœna culpæ æquatur, quia justitia est idem quod *contrapassum*, ut Phythagorici dixerunt. Sed contingit æqualem pœnam assumere delectationi, quæ fuit in peccando. Ergo contingit Deo satisfacere.

(Conclusio. — Potest homo Deo satisfacere, cùm quod potest, Deo reddit : videtur enim esse aliquo modo æqualis proportio inter hominis conatum et Dei gratiam. Si verò hæc

verbe *satis* renfermé dans le mot *satisfaction* une égalité proprement dite entre la faute et sa réparation.)

L'homme est constitué débiteur de Dieu à deux titres différents : 1° A raison des biens qu'il en a reçus; 2° à raison des péchés qu'il commet envers lui. Et de même que l'action de graces, l'adoration, la louange et les autres actes semblables ont pour objet d'acquitter la dette contractée pour les bienfaits reçus, de même la satisfaction a pour objet d'acquitter la dette contractée pour les péchés commis. Or, comme le reconnoît même le Philosophe, *Ethic.*, lib. VIII, cap. ult., en ce qui est dû, soit aux auteurs de nos jours, soit à Dieu, il est impossible de leur rendre un honneur qui égale, à proprement parler, les bienfaits que nous en avons reçus; mais il suffit alors de leur rendre ce que nous pouvons, parce que l'amitié n'exige pas l'équivalent de ce qu'elle donne, mais seulement ce qu'on peut lui donner en retour, et en cela même se trouve une certaine égalité, savoir, l'égalité de proportion, qui consiste en ce que la chose qu'on est capable de rendre soit, par rapport à soi-même, dans la même proportion que ce qu'on doit à Dieu est par rapport à lui. Ainsi donc la forme de la justice est alors conservée. Or il faut raisonner de même de la satisfaction. Par conséquent, on ne sauroit dire que l'homme puisse satisfaire à Dieu, si par cet adverbe *satis* renfermé dans le mot satisfaire, on entend une égalité proprement dite entre la satisfaction et l'offense; mais rien n'empêche de le dire, si l'on ne veut parler que d'une égalité de proportion, comme nous venons de l'expliquer; et comme cela suffit pour constituer un acte de justice, cela suffit aussi pour constituer un acte de satisfaction.

Je réponds aux arguments : 1° De même que l'offense commise contre Dieu a emprunté une sorte d'infinité de l'infinité même de la majesté divine; de même la satisfaction emprunte aussi une sorte d'infinité de l'infinité de la miséricorde divine, pourvu qu'elle soit ennoblie et sanctifiée par la grace, qui seule peut faire accepter comme compensation ce que l'homme peut offrir à ce titre. Quelques-uns essaient de donner cette

---

dictio, *satis*, importet propriè æqualitatem quantitatis, satisfacere minimè potest.)

Respondeo dicendum, quòd homo Deo dupliciter debitor efficitur, uno modo ratione beneficii recepti, alio modo ratione peccati commissi. Et sicut gratiarum actio vel latria, vel si quid est aliquid hujusmodi, respicit debitum accepti beneficii; ita satisfactio respicit debitum peccati commissi. In his autem honoribus qui sunt ad parentes et Deum, etiam secundùm Philosophum impossibile est æquivalens reddere secundùm quantitatem : sed sufficit, ut homo reddat quod potest, quia amicitia non exigit æquivalens, sed quod possibile est; et hoc etiam est æquale aliqualiter, scilicet secundùm proportionalitatem; quia sicut se habet hoc quod Deo est debitum ad ipsum Deum, ita hoc quod iste potest reddere, ad ipsum; et sic aliquo modo forma justitiæ conservatur; et similiter est ex parte satisfactionis. Unde non potest homo Deo satisfacere, si ly *satis* æqualitatem quantitatis importet; contingit autem, si importet æqualitatem proportionis, ut dictum est; et hoc, sicut sufficit ad rationem justitiæ, ita sufficit ad rationem satisfactionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut offensa habuit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis, ita etiam satisfactio accipit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ misericordiæ, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest. Quidam tamen dicunt quòd habet infi-

autre réponse, que, bien que l'offense commise envers Dieu ait une malice infinie, si on la considère comme détournant le pécheur du bien immuable, et que, sous ce rapport, la satisfaction soit impossible et le pardon en conséquence purement gratuit, elle n'a d'un autre côté qu'une malice bornée, si on la considère comme tournant le pécheur vers les biens périssables, et qu'ainsi la satisfaction est possible sous ce dernier rapport; mais cette réponse est illusoire, puisque la satisfaction n'envisage ici le péché qu'en tant qu'il est l'offense de Dieu, c'est-à-dire en tant qu'il nous détourne du bien immuable, et non en tant qu'il nous tourne vers les biens périssables. D'autres prétendent qu'on peut satisfaire pour le péché considéré même comme nous détournant du souverain bien, pourvu qu'on le fasse en vertu des mérites de Jésus-Christ qui ont été infinis en quelque manière; mais cette réponse rentre dans la nôtre, puisque c'est par la foi au médiateur que la grace est donnée à ceux qui croient en lui. Mais notre réponse fait entendre de plus, que quand même la grace nous seroit donnée d'une autre manière, elle rendroit notre satisfaction suffisante de la manière que nous avons expliquée.

2° L'homme ayant été fait à l'image de Dieu, est doué de liberté à son exemple, en tant que par son libre arbitre il est le maître de ses actions : et ainsi, il peut satisfaire à Dieu, en faisant un légitime usage de son libre arbitre. Car, quoique son libre arbitre même soit un don de Dieu, et qu'il ne le tienne que de lui, Dieu le lui a donné par un effet de sa bonté pour qu'il en soit le maître : ce qu'on ne sauroit dire de l'esclave.

3° La raison qu'on oppose ici prouve seulement que nous sommes incapables d'offrir à Dieu une satisfaction équivalente, mais non que nous le soyons de lui en offrir une qui suffise : car, quoique nous devions à Dieu tout notre pouvoir-faire, il n'exige cependant pas de nous comme nécessaire pour notre salut, que nous fassions pour lui tout ce que nous pouvons faire, puisqu'il nous seroit impossible, dans l'état de la vie présente,

---

nitatem ex parte aversionis, et sic gratis dimittitur, sed ex parte conversionis finita est, et sic pro ea satisfieri potest : sed hoc nihil est, quia satisfactio non respondet peccato, nisi secundùm quòd est offensa Dei, quod non habet ex parte conversionis, sed solùm ex parte aversionis. Alii verò dicunt quòd etiam quantùm ad aversionem, pro peccato satisfieri potest, virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit; et hoc in idem redit quod priùs dictum est, quia per fidem mediatoris gratia data est credentibus; si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactio per modum prædictum.

Ad secundum dicendum, quòd homo qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, in quantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium : et ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest; quia quamvis Dei sit, prout à Deo est sibi concessum, tamen liberè ei traditum est, ut ejus dominus sit : quod servo non competit.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa concludit, quòd Deo æquivalens satisfactio fieri non possit, non autem quòd non possit ei sufficiens fieri; quamvis enim totum suum *posse* homo Deo debeat, non tamen ab eo exigitur de necessitate salutis, ut totum quod possit, faciat; quia hoc est ei impossibile secundùm

d'employer à une seule chose tout notre pouvoir-faire, à raison des occupations diverses qui nous sont imposées. Mais il est une mesure prescrite à l'homme et sur laquelle il doit régler ses actions ; c'est à savoir l'accomplissement des commandements de Dieu ; et en cela, l'homme peut donner de ce qui est à lui de manière à satisfaire.

4° Quoiqu'il soit impossible de recouvrer le temps une fois écoulé, on peut compenser dans l'avenir la chose qu'on auroit dû faire dans le passé : car, comme nous venons de le dire, on n'est pas obligé, pour remplir un précepte, d'épuiser à l'accomplir tout son pouvoir-faire.

5° Quoique le péché originel, considéré comme péché, soit moindre qu'un péché actuel, il est cependant un mal plus grave en ce qu'il infecte la nature humaine elle-même. C'est pour cela qu'il n'a pu être expié par la satisfaction qu'un pur homme auroit offerte, au lieu qu'un péché actuel peut l'être de cette manière.

ARTICLE II.

Quelqu'un peut-il satisfaire pour un autre en souffrant à sa place?

Il ne paroît pas possible que quelqu'un accomplisse pour un autre une peine satisfactoire. 1° Le mérite est de l'essence de la satisfaction. Or les mérites ou les démérites de l'un ne peuvent pas être imputés à l'autre, puisqu'il est écrit dans les Psaumes, LXI, 13 : « Vous rendrez à chacun selon ses œuvres. » Donc nous ne pouvons pas satisfaire les uns pour les autres.

2° La satisfaction est le pendant de la contrition et de la confession. Or nous ne pouvons pas nous confesser les uns pour les autres. Donc nous ne pouvons pas non plus satisfaire les uns pour les autres.

3° En priant pour d'autres, on mérite pour soi-même. Si donc on peut satisfaire pour d'autres, en satisfaisant pour eux on satisfera pour soi-

---

statum præsentis vitæ, ut totum *posse* suum in aliquid unum expendat, cùm oporteat eum circa multa esse sollicitum; sed est quædam mensura homini adhibita, quæ ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei; et super ea potest aliquid erogare, ut satisfaciat.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis homo non possit tempus præteritum recuperare, potest tamen in futuro recompensare illud quod in præterito fecisse debuisset; quia non debuit (debito præcepti) totum quod potuit, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd originale peccatum, etsi minùs habeat de ratione peccati, quàm actuale, est tamen gravius malum, quia est ipsius humanæ naturæ infectio : et ideo per unius hominis puri satisfactionem expiari non potuit, sicut actuale.

ARTICULUS II.

Utrùm pœnam satisfactoriam possit unus pro alio explere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd pœnam satisfactoriam non possit unus pro alio explere. Quia ad satisfactionem meritum requiritur : sed unus pro altero non potest mereri, vel demereri, cùm scriptum sit, *Psalm.* LXI : « Tu reddes unucuique secundùm opera sua. » Ergo unus pro alio non potest satisfacere.

2. Præterea, satisfactio contra contritionem et confessionem dividitur. Sed unus pro alio non potest confiteri. Ergo nec satisfacere.

3. Præterea, unus pro alio orando etiam sibi meretur. Si ergo aliquis pro alio satisfacere potest satisfaciendo pro alio, pro se sa-

même, et ainsi quand on aura satisfait pour d'autres, on n'aura plus besoin d'offrir pour soi-même aucune satisfaction.

4° Si l'un peut satisfaire pour l'autre, du moment où l'un se sera chargé de la dette de l'autre en faisant pénitence à sa place, l'autre se trouvera déchargé de toute obligation de faire pénitence pour lui-même, et, par conséquent, s'il vient à mourir après que le premier se sera chargé pour lui de toute la peine à subir, il ira tout de suite au ciel, ou s'il doit encore faire pénitence, il y aura deux pénitences à acquitter pour le même péché, savoir, celle qu'aura commencée celui qui s'en sera chargé à sa place, et celle qu'il devra subir lui-même dans le purgatoire.

Mais il est dit dans l'Epître aux Galates, VI, 2 : « Portez les fardeaux les uns des autres. » Il semble donc que l'un puisse porter pour l'autre le fardeau de la pénitence imposée à ce dernier.

D'ailleurs, la charité est plus puissante auprès de Dieu qu'elle ne l'est auprès des hommes. Or, parmi les hommes, l'un peut acquitter la dette de l'autre, par amour pour celui-ci. Donc, à plus forte raison, pouvons-nous le faire devant le souverain juge.

(Conclusion. — Une personne en état de grace peut, à la vérité, accomplir pour quelque autre une pénitence, en tant que cette pénitence doit servir à l'acquittement de sa dette pour ses péchés passés, mais jamais, si ce n'est accidentellement, en tant qu'elle pourroit lui servir de préservatif contre les péchés que cette autre personne pourroit encore commettre à l'avenir.)

Une peine satisfactoire a un double objet : l'un d'acquitter la dette du passé, l'autre d'être un préservatif pour l'avenir. En tant donc que cette peine doit servir de préservatif pour l'avenir, la satisfaction offerte par l'un ne peut pas servir à l'autre pour qui elle seroit offerte; car le jeûne de l'un ne peut pas servir à dompter la chair de l'autre, ni les bonnes œuvres de l'un rendre bonnes celles de l'autre; à moins que ce ne soit accidentellement, c'est-à-dire en tant que les bonnes œuvres du

---

tisfacit; et ita ab eo qui pro altero satisfacit, non exigitur alia satisfactio pro peccatis proriis.

4. Præterea, si unus pro alio satisfacere potest, ergo ex quo unus sibi suscipit debitum pœnæ, alius statim à debito liberatur. Ergo si moriatur postquàm tota pœna sibi debita ab alio suscepta est, statim evolabit; vel si adhuc puniatur, duplex pœna reddetur pro eodem peccato, scilicet illius, qui satisfacere incipit, et illius qui punitur in purgatorio.

Sed contra, *ad Gal.*, VI, dicitur : « Alter alterius onera portate. » Ergo videtur quòd unus possit onus pœnitentiæ impositæ, pro alio portare.

Præterea, charitas magis potest apud Deum quàm apud homines. Sed unus potest apud homines pro alterius amore debitum ejus solvere. Ergo multò fortiùs hoc in divino judicio fieri potest.

(Conclusio. — Potest quidem aliquis charitate præditus pro alio pœnam satisfactoriam, quatenùs ipsa ad debiti solutionem ordinatur, explere; non autem quatenùs in sequentis peccati remedium est, nisi secundùm accidens.)

Respondeo dicendum, quòd pœna satisfactoria est ad duo ordinata; scilicet ad solutionem debiti, et ad medicinam pro peccato vitando. In quantum ergo est ad medicinam sequentis peccati, sic satisfactio unius non prodest alteri, quia ex jejunio unius caro alterius non domatur, nec ex actibus unius, alius bene agere

premier peuvent mériter pour l'autre une augmentation de graces, qui lui sert puissamment à éviter le péché; mais ce sera alors mériter, plutôt que satisfaire. Au lieu que pour ce qui est de l'acquittement de la dette contractée pour les péchés déjà commis, on peut satisfaire l'un pour l'autre, pouvu qu'on soit en état de grace, condition sans laquelle les œuvres ne sauroient être satisfactoires. Et il n'est pas nécessaire que celui qui satisfait pour l'autre fasse une plus forte pénitence que celle qu'auroit dû accomplir celui-ci, comme le disent quelques-uns, sous prétexte que la peine qu'on endure pour soi-même est plus satisfactoire que celle qu'on peut endurer pour autrui : car, ce qui rend une pénitence satisfactoire, c'est surtout la charité qu'on met à l'embrasser, et comme il y a évidemment plus de charité à satisfaire pour un autre qu'à satisfaire pour soi-même, la pénitence doit être plus légère sous ce rapport, quand on la fait pour un autre, que si l'on avoit à la faire pour son propre compte. De là ce que nous lisons dans les vies des Pères, que la charité ayant porté un religieux à faire, pour l'amour de son frère, pénitence d'un péché dont il étoit innocent lui-même, il en obtint par là le pardon pour le coupable. Il n'est donc pas non plus indispensable pour l'acquittement d'une dette, que celui pour qui on l'acquitte soit dans l'impuissance de l'acquitter par lui-même; car, qu'il en soit capable ou non, il se trouvera acquitté par cela seul qu'un autre aura payé pour lui. Mais cela est indispensable pour que la peine satisfactoire puisse servir de remède. En conséquence, il ne faut pas laisser les uns faire pénitence pour les autres, à moins que le pénitent ne soit travaillé de quelque infirmité corporelle qui le rende impuissant à s'en acquitter par lui-même, ou de quelque indisposition spirituelle qui lui ôte l'aptitude à le faire comme il faut.

Je réponds aux arguments : 1° L'essentiel de la récompense est accordé d'après les dispositions de celui qui peut l'avoir méritée, et ainsi, la vue

---

consuevit, nisi secundùm accidens, in quantum scilicet aliquis per bona opera potest alteri mereri augmentum gratiæ, quæ efficacissimum remedium est ad vitandum peccatum; sed hoc est per modum meriti, magis quàm per modum satisfactionis. Sed quantùm ad solutionem debiti, unus potest pro alio satisfacere, dummodò sit in charitate, ut opera ejus satisfactoria esse possint. Nec oportet quòd major pœna imponatur ei qui pro altero satisfacit, quàm principali imponeretur, ut quidam dicunt hac ratione moti, quòd pœna propria magis satisfaciat, quàm aliena; quia pœna maximè habet vim satisfaciendi ratione charitatis, qua homo ipsam sustinet; et quia major charitas apparet in hoc quod aliquis pro altero satisfacit, quàm si ipse satisfaceret, ideo minor pœna requiritur in eo qui pro alio satisfacit, quàm in principali requireretur. Unde dicitur in Vitis Patrum, quòd propter charitatem unius, qui alterius fratris sui charitate ductus, pœnitentiam fecit pro peccato quod non commiserat, alteri peccatum, quod commiserat, dimissum est. Nec etiam exigitur quantùm ad solutionem debiti, quòd ille pro quo fit satisfactio, sit impotens ad satisfaciendum; quia etiamsi esset potens, alio satisfaciente pro ipso, ipse à debito immunis esset : sed hoc requiritur in quantum pœna satisfactoria est in remedium. Unde non est permittendum quòd aliquis pro alio pœnitentiam agat, nisi defectus aliquis appareat in pœnitente, vel corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum; vel spiritualis, per quem non sit promptus ad portandam pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quòd præmium essentiale redditur secundùm dispositionem

de Dieu dans le ciel sera plus ou moins accompagnée de clarté, selon que ceux à qui ce bonheur est destiné seront plus ou moins capables d'en jouir. De même donc que les actes de l'un n'apportent aucun changement aux dispositions de l'autre, de même l'un ne peut pas mériter pour l'autre l'essentiel de la récompense promise, à moins que ses mérites n'aient une efficacité infinie, telle que celle qui convient aux mérites de Jésus-Christ, qui seuls suffisent pour procurer aux enfants la vie éternelle, au moyen du baptême qu'on leur fait recevoir. Mais, quant à la peine temporelle qui reste due pour le péché après que l'offense même a été pardonnée, elle n'est pas taxée d'après les dispositions actuelles de celui qui l'a méritée, puisqu'il peut arriver qu'avec des dispositions meilleures qu'un autre, on ait néanmoins à subir une peine plus forte (1). C'est pourquoi rien n'empêche que l'un mérite pour l'autre la rémission de la peine encourue par ce dernier, et qu'il y ait ainsi un transport des biens de l'un à l'autre, opéré par la charité, qui fait de tous tant que nous sommes « un seul et même corps en Jésus-Christ, » *Galat.*, III, 28, et *Rom.*, XII, 15.

2° La contrition a pour objet le péché même, et le péché a un rapport immédiat avec les dispositions bonnes ou mauvaises de celui qui l'a commis; c'est pour cela que la contrition de l'un ne peut pas effacer le péché de l'autre. De même la confession met l'homme en rapport immédiat avec les sacrements de l'Eglise. Or un sacrement demande à être reçu par celui-là même à qui il doit profiter, parce que c'est à celui qui le reçoit, et non à d'autres, que la grace y est conférée. La raison n'est donc pas la même pour la contrition et la confession que pour la satisfaction.

3° L'acquittement de la peine contractée pour les péchés commis, s'évalue d'après la grandeur de la pénitence accomplie; mais quant au mérite, il s'évalue d'après la vivacité du mouvement de charité qui a fait agir. Il suit de là qu'en méritant pour un autre à qui la charité nous a

(1) Pour l'intelligence de cette proposition, on fera bien de se rappeler l'article 7 de la question VIII de ce supplément.

---

hominis, quia secundùm capacitatem videntium erit plenitudo visionis divinæ : et ideo sicut unus non disponitur per actum alterius, ita unus alteri non meretur præmium essentiale, nisi meritum ejus habeat efficaciam infinitam, sicut Christi, cujus merito solo pueri per baptismum ad vitam æternam perveniunt. Sed pœna temporalis pro peccato debita post culpæ remissionem non taxatur secundùm dispositionem ejus cui debetur, quia quandoque ille qui est melior, habet majoris pœnæ reatum. Et ideo quantùm ad pœnæ remissionem, unus alteri potest mereri, et actus unius efficitur alterius mediante charitate, per quam « omnes unum sumus in Christo, » (*ad Galat.*, III, 28, et *ad Rom.*, XII, 5).

Ad secundum dicendum, quòd contritio ordinatur contra culpam, quæ ad dispositionem bonitatis vel malitiæ hominis pertinet : et ideo per contritionem unius, alius à culpa non liberatur. Similiter per confessionem homo se sacramentis Ecclesiæ subjicit; non autem potest unus sacramentum pro alio accipere, quia in sacramento gratia suscipienti datur, non alii. Et ideo non est similis ratio de satisfactione, contritione, et confessione.

Ad tertium dicendum, quòd in solutione debiti attenditur quantitas pœnæ, sed in merito attenditur charitatis radix : et ideo ille qui ex charitate pro alio meretur, saltem merito con-

portés à venir en aide, nous méritons pour nous-mêmes, sinon en stricte justice, du moins par convenance; au lieu qu'en satisfaisant pour un autre, nous ne satisfaisons pas par cela seul pour nous-mêmes, parce qu'alors la quantité de pénitence qui suffit pour acquitter la dette de l'un, étant par là même épuisée, ne peut plus acquitter la dette contractée par l'autre. Toutefois, en satisfaisant ainsi pour un autre, on mérite pour soi-même quelque chose de mieux que la rémission d'une peine à subir, puisque ce que l'on mérite alors c'est la vie éternelle.

4° Si l'on s'étoit engagé soi-même à accomplir une pénitence, on ne seroit quitte de sa dette, que lorsqu'on l'auroit accomplie. L'autre, par conséquent, devra souffrir dans le purgatoire jusqu'à ce que celui qui s'est engagé pour lui ait rempli son engagement; que si celui-ci n'en fait rien, tous les deux deviendront punissables, l'un pour les péchés qu'il aura commis, l'autre pour l'engagement auquel il aura manqué. On ne pourra donc pas dire alors que ce soit un même péché puni deux fois.

QUESTION XIV.

De la qualité de la satisfaction.

Nous avons maintenant à parler de la qualité de la satisfaction. Et là-dessus s'élèvent cinq difficultés particulières : 1° Peut-on satisfaire pour un péché sans satisfaire en même temps pour les autres commis? 2° Celui qui a eu d'abord la contrition de tous ses péchés, mais qui ensuite est tombé dans un péché nouveau, peut-il, n'ayant pas la charité, satisfaire pour ses autres péchés qui ont été effacés par la contrition? 3° Lorsqu'on a recouvré la charité, la satisfaction accomplie antérieurement a-t-elle

---

grui etiam sibi magis meretur; non autem qui pro alio satisfacit, etiam pro se satisfacit, quia illa quantitas pœnæ non sufficit ad utrumque peccatum; tamen satisfaciendo pro alio, sibi meretur aliquid majus quàm sit dimissio pœnæ, scilicet vitam æternam.

Ad quartum dicendum, quòd si ipsemet ad aliquam pœnam se obligasset, non priùs à debito esset immunis, quàm eam solvisset : et ideo pœnam ipse patietur, quamdiù ille satisfactionem pro eo fecerit; quam si non fecerit, tunc uterque est debitor illius pœnæ, unus pro commisso, alius pro omisso; et ita non sequitur quòd peccatum unum bis puniatur.

QUÆSTIO XIV.

De qualitate satisfactionis, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de qualitate satisfactionis.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm homo possit de uno peccato satisfacere sine alio. 2° Utrùm ille qui de omnibus peccatis priùs contritus fuit, et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra charitatem existens. 3° Utrùm homini postquam charitatem habuit, valere incipiat satisfactio

dès-lors quelque valeur? 4° Les œuvres faites dans l'absence de la charité sont-elles méritoires en quelque manière? 5° Ces sortes d'œuvres peuvent-elles procurer quelque adoucissement des peines de l'enfer?

ARTICLE I.

Peut-on satisfaire pour un péché sans satisfaire en même temps pour les autres?

Il paroît qu'on peut bien satisfaire pour un péché sans satisfaire en même temps pour les autres. 1° Les choses qui n'ont entre elles aucune liaison peuvent être enlevées séparément. Or les péchés n'ont entre eux aucune liaison nécessaire, puisque autrement en avoir commis un seul ce seroit les avoir commis tous. Donc rien n'empêche que l'un soit expié sans l'autre au moyen de la satisfaction.

2° Dieu est plus miséricordieux que ne sauroit l'être aucun homme. Or on voit tous les jours des hommes consentir à être payés d'une dette, sans l'être en même temps des autres. Donc Dieu peut aussi accepter la satisfaction qui lui est offerte pour un péché, sans qu'il lui en soit offert en même temps pour les autres commis.

3° La satisfaction, comme l'enseigne le Maître des Sentences, consiste à retrancher les causes des péchés, et à fermer l'entrée aux occasions d'en commettre de nouveaux. Or on peut employer ces moyens contre certains péchés, et négliger de le faire par rapport à certains autres, comme par exemple, si l'on réprimoit en soi-même la luxure, tout en continuant d'être esclave de l'avarice. Donc on peut satisfaire pour quelqu'un de ses péchés sans le faire en même temps pour les autres.

Mais nous voyons dans le prophète Isaïe, LVIII, 3, Dieu réprouver le jeûne qu'observoient quelques-uns, quoique le jeûne soit en lui-même une œuvre satisfactoire, parce que ceux qui le pratiquoient ne s'en livroient pas moins aux querelles et aux procès. Or on ne peut pas satisfaire par une œuvre que Dieu réprouve. Donc on ne peut pas, en gar-

---

præcedens. 4° Utrùm opera extra charitatem facta, sint alicujus boni meritoria. 5° Utrùm opera prædicta valeant ad pœnæ infernalis mitigationem.

ARTICULUS I.

Utrùm homo possit de uno peccato satisfacere sine alio.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homo possit de uno peccato sine alio satisfacere. Eorum enim quæ non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine alio. Sed peccata non habent ad invicem connexionem, aliàs qui haberet unum, haberet omnia. Ergo unum potest expiari sine alio per satisfactionem.

2. Præterea, Deus est magis misericors quàm homo. Sed homo recipit unius debiti solutionem sine alio. Ergo et Deus satisfactionem unius peccati sine alio.

3. Præterea, satisfactio, ut in littera dicitur (IV. *Sent.*, dist. 15, § 3), est « peccatorum causas excidere, nec eorum suggestionibus aditum indulgere. » Sed contingit hoc fieri de uno peccato sine alio, ut si aliquis luxuriam refrænet, et avaritiæ insistat. Ergo de uno peccato potest fieri satisfactio sine alio.

Sed contra, *Isai.*, LVIII, jejunium eorum qui ad contentiones et lites jejunabant, Deo acceptum non erat, licet jejunium sit satisfactionis opus. Sed non potest fieri satisfactio nisi per opus Deo acceptum. Ergo non potest

dant un péché dans son cœur, satisfaire à Dieu pour d'autres péchés.

D'ailleurs, la satisfaction est un remède qui guérit des péchés passés, et qui préserve des péchés à venir, comme nous l'avons dit précédemment, quest. XII, art. 3. Or il n'est pas possible d'éviter les péchés sans la grace. Donc, comme tout péché prive de la grace, on ne peut pas satisfaire pour l'un sans satisfaire pour les autres.

Conclusion. — Comme la satisfaction a pour effet d'effacer l'offense dont on s'est rendu coupable, et que l'offense faite à Dieu ne sauroit être effacée sans que Dieu nous rende son amitié; comme d'ailleurs tout péché nous prive de l'amitié de Dieu, il suit de là qu'on ne peut pas satisfaire pour un péché tout en gardant les autres sur sa conscience.)

Quelques-uns, comme on le voit par le Maître des Sentences cité tout-à-l'heure, ont dit qu'il étoit possible de satisfaire pour un péché sans satisfaire pour les autres; mais c'est à tort. Car, comme la satisfaction doit avoir pour effet d'effacer l'offense commise, il faut que la manière dont on s'en acquitte soit propre à effacer cette offense. Or une offense faite à Dieu n'est effacée, qu'autant que Dieu nous rend son amitié. Et de là vient que, même parmi les hommes, s'il reste à la personne offensée un juste motif de ne pas rendre son amitié à celui dont elle a reçu l'offense, elle ne sauroit admettre la satisfaction que lui offriroit celui-ci. Donc, puisque tout péché, en détruisant la charité, rend l'amitié de Dieu impossible, il ne peut se faire qu'un pécheur satisfasse à Dieu pour quelqu'un de ses péchés, tout en gardant les autres, de même qu'on ne peut pas satisfaire à un homme pour un soufflet qu'on lui auroit donné à la figure, si, en même temps qu'on se prosterneroit devant lui pour lui en faire ses excuses, on lui en donnoit un nouveau (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme les péchés n'ont pas de lien commun qui les unisse, on peut tomber dans un sans tomber dans les

(1) Cette proposition de saint Thomas ne doit s'entendre que des péchés mortels; car pour ce qui est des péchés véniels, il est certain que, comme ces péchés ne nous ôtent pas

---

qui habet aliquod peccatum, Deo satisfacere.

Præterea, satisfactio est medicina curans peccata præterita, et præservans à futuris, ut dictum est (qu. 12, art. 3). Sed peccata non possunt sine gratia evitari. Ergo cùm quodlibet peccatum gratiam auferat, non potest de uno peccato sine alio fieri satisfactio.

(Conclusio. — Cùm per satisfactionem tolli debeat offensa præcedentis peccati, offensæ autem ablatio sit amicitiæ divinæ restitutio, quæ per quodvis peccatum impeditur; fieri non potest, ut homo de uno peccato satisfaciat, alio retento.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd potest de uno peccato satisfieri sine alio, ut Magister in littera dicit (ubi suprà); sed hoc non potest esse. Cùm enim per satisfactionem tolli debeat offensa præcedens, oportet quòd talis sit modus satisfactionis qui competat ad tollendam offensam; offensæ autem ablatio est amicitiæ restitutio : et ideo si aliquid sit quod amicitiæ restitutionem impediat, etiam apud homines satisfactio esse non potest. Cùm ergo quodlibet peccatum amicitiam charitatis impediat, quæ est hominis ad Deum; impossibile est ut homo de uno peccato satisfaciat, alio retento; sicut nec homini satisfaceret, qui pro alapa ei data, se ei prosterneret, et aliam similem daret.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia peccata non habent connexionem ad invicem in aliquo uno, unum potest quis incurrere sine

autres; mais quant au pardon des péchés commis, il forme un tout indivisible. Il y a donc un lien commun entre la remise de tel péché et la remise de tel autre, et, par conséquent, on ne peut pas satisfaire pour l'un sans satisfaire en même temps pour les autres.

2° Dans une dette non acquittée se trouve une inégalité incompatible avec la justice, puisque le bien qui est entre les mains de l'un devroit être entre celles de l'autre. Pour qu'il y ait restitution, il suffit donc alors de rétablir l'égalité que la justice réclame, et rien n'empêche que cette égalité soit rétablie par rapport à une dette, tout en laissant l'inégalité subsister par rapport à une autre. Mais, lorsqu'il s'agit d'une offense, l'inégalité introduite n'est pas seulement incompatible avec la justice, elle l'est aussi avec l'amitié; et, par conséquent, pour que la satisfaction puisse couvrir l'offense, il ne suffit pas que l'égalité que requiert la justice soit rétablie au moyen d'une peine qui fasse compensation; mais il faut de plus que celle qui requiert l'amitié soit rétablie également, ce qui est impossible, tant qu'il reste un obstacle à ce que cette amitié soit rendue (1).

3° Un péché entraîne par son propre poids à en commettre d'autres, comme l'a dit saint Grégoire; et, par conséquent, celui qui retient un péché, même un seul, ne retranche point suffisamment les causes qui pourroient lui faire commettre les autres.

l'amitié de Dieu, nous pouvons satisfaire pour l'un sans satisfaire pour l'autre, de même que nous pouvons avoir la contrition et obtenir le pardon de l'un, sans avoir la contrition ni par conséquent obtenir le pardon de l'autre.

(1) La proposition énoncée dans cet article premier doit s'entendre en ce sens qu'on ne peut pas satisfaire pour un péché mortel tout en gardant de l'affection pour un autre également mortel; car si l'on ne garde de l'affection pour aucun et qu'on ait obtenu le pardon de tous, on pourra satisfaire pour l'un sans satisfaire en même temps pour les autres, de même qu'on peut obtenir le pardon d'un péché véniel sans avoir pour cela celui des autres dont on n'auroit pas la contrition.

---

alio : sed unum et idem est secundùm quòd omnia peccata remittuntur : et ideo remissiones diversorum peccatorum connexæ sunt : et ideo de uno sine alio satisfactio fieri non potest.

Ad secundum dicendum, quòd in obligatione debiti non est nisi inæqualitas justitiæ opposita, quia unus rem alterius habet : et ideo ad restitutionem non exigitur nisi quòd restituatur æqualitas justitiæ, quod quidem potest fieri de uno debito, et non de alio. Sed ubi est offensa, ibi est inæqualitas non tantùm justitiæ opposita, sed etiam amicitiæ : et ideo ad hoc quòd per satisfactionem offensa tollatur, non solùm oportet quòd æqualitas justitiæ restituatur per recompensationem æqualis pœnæ, sed etiam quòd restituatur amicitiæ æqualitas, quod non potest fieri dum aliquid est quod amicitiam impediat.

Ad tertium dicendum, quòd unum peccatum « suo pondere ad aliud trahit, » ut Gregorius dicit (1); et ideo qui unum peccatum retinet, non sufficienter causas alterius peccati excidit.

(1) *Omne peccatum quod citiùs pœnitendo non detergitur, aut peccatum est et causa peccati, aut peccatum et pœna peccati. Peccatum namque quod pœnitentia non diluit, ipso suo pondere mox ad aliud trahit : unde fit ut non solùm peccatum sit, sed peccatum et causa peccati. Ex illo quippe vitio culpa subsequens oritur, ex quo cæcata mens ducitur ut pecus ex alio ligetur; sed peccatum quod ex peccato oritur, non jam peccatum tantummodo, sed peccatum est et pœna peccati, quia justo judicio omnipotens Deus cor peccantis obnubilat, ut præcedentis peccati merito in alia etiam cadat*, etc. *Moral., in Job*, lib. XV, cap. 2.

ARTICLE II.

Quelqu'un peut-il, lorsqu'il a perdu la charité, satisfaire pour les péchés qui lui ont été remis par la contrition?

Il paroît que celui qui, après avoir obtenu le pardon de ses péchés, retombe dans de nouveaux, peut encore, quoiqu'il ait perdu la charité, satisfaire pour les péchés qui lui avoient été remis par la contrition. 1° Daniel dit à Nabuchodonosor, IV, 24 : « Rachetez vos péchés par des aumônes. » Or la peine qui fut infligée bientôt après à ce monarque, montre bien qu'il étoit pécheur. Donc on peut satisfaire dans un état de péché.

2° « Personne » de nous « ne sait s'il est digne d'amour ou de haine, » comme le dit l'Ecclésiastique, IX, 1. Si donc celui-là seul peut satisfaire qui est en état de grace, personne ne saura s'il a satisfait; ce qui n'est pas raisonnable.

3° L'intention que l'on a au commencement d'une action, détermine la nature de toute la suite de cette action. Or le pénitent dont il s'agit étoit en état de grace au moment où il a commencé sa pénitence. Donc toute la suite de sa pénitence empruntera sa vertu de la charité qui aura animé son intention.

4° La satisfaction consiste à égaler la peine à la faute commise. Or on peut, sans avoir la charité, mettre cette égalité entre la peine qu'on subit et la faute qu'on a commise. Donc on peut satisfaire sans avoir la charité.

Mais il est dit dans les Proverbes, X, 12 : « La charité couvre tous les péchés. » Or l'effet de la satisfaction est d'effacer les péchés. Donc la satisfaction ne sauroit avoir d'effet sans la charité.

D'ailleurs, la principale œuvre satisfactoire c'est l'aumône. Or l'aumône faite sans avoir la charité n'a aucune valeur, comme l'a dit saint Paul,

---

ARTICULUS II.

Utrùm aliquis de illis peccatis, quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit, extra charitatem existens.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd qui de omnibus peccatis contritus fuit priùs, et postea in peccatum incidit; de aliis peccatis, quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra charitatem existens : dixit enim Daniel Nabuchodonosor, *Daniel.*, IV : « Peccata tua eleemosynis redime. » Sed ipse adhuc peccator erat, quod sequens pœna demonstrat. Ergo potest in peccato existens satisfacere.

2. Præterea : « Nemo scit utrùm amore, an odio dignus sit, » *Eccles.*, IX. Si ergo non possit fieri satisfactio nisi ab eo, qui est in charitate, nullus sciret se satisfecisse, et hoc est inconveniens.

3. Præterea, ex intentione, quam homo habet in principio actûs, totus actus informatur. Sed pœnitens quando pœnitentiam inchoavit, in charitate erat. Ergo tota satisfactio sequens, ex illa charitate intentionem ejus informante efficaciam habebit.

4. Præterea, satisfactio consistit in quada adæquatione culpæ ad pœnam. Sed talis adæquatio pœnæ potest etiam fieri in eo qui charitatem non habet. Ergo, etc.

Sed contra, *Prov.*, X : « Universa delicta operit charitas. » Sed satisfactionis virtus est delere delicta. Ergo sine charitate non habet suam virtutem.

Præterea, præcipuum opus in satisfactione est eleemosyna. Sed eleemosyna extra chari-

Corinth., XIII, 3 : « Si je distribue tous mes biens pour nourrir les pauvres, et que je n'aie pas la charité, je ne suis rien. » Donc la satisfaction n'est rien non plus, si l'on prétend l'accomplir en état de péché mortel.

(Conclusion. — Comme les œuvres faites hors de l'état de grace ne sont point agréables à Dieu, on ne peut, quand on a perdu la charité, satisfaire pour des péchés remis antérieurement par la contrition.)

D'après le sentiment de quelques-uns, lorsqu'on a obtenu par la contrition le pardon de tous ses péchés, si ensuite on retombe dans quelque péché avant d'avoir achevé de satisfaire pour les premiers, et qu'on entreprenne de satisfaire en cet état pour ces mêmes péchés, la satisfaction qu'on fera aura pour effet d'exempter celui qui l'aura faite, s'il vient à mourir dans cet état de péché, de souffrir aucune peine dans l'enfer pour ces péchés antérieurs (1). Mais ce sentiment n'est pas admissible : car pour que la satisfaction ait lieu, il faut que l'amitié étant rétablie, l'égalité que requiert la justice soit rétablie aussi, puisque sans elle il n'y a point d'amitié, comme l'a dit le Philosophe dans sa *Morale*. Or cette égalité, quand il s'agit de satisfaire à Dieu, ne consiste pas en ce que la peine soit équivalente à l'offense, mais elle consiste plutôt en ce qu'il consente à l'accepter. Il faut donc qu'encore bien que la contrition qu'on a eue antérieurement ait fait pardonner l'offense, Dieu ait pour agréables les œuvres satisfactoires : or la charité seule est ce qui les lui fait agréer ; donc les œuvres faites sans la charité ne sauroient être satisfactoires.

Je réponds aux arguments : 1° Le conseil donné par Daniel à Nabuchodonosor supposoit que ce roi cesseroit de pécher et feroit pénitence, et qu'ainsi il satisferoit en faisant des aumônes.

(1) Sylvius distingue ici entre l'état de péché et l'affection au péché. On ne peut, dit-il, en conservant de l'affection au péché mortel, satisfaire à Dieu pour des péchés même pardonnés antérieurement ; mais on peut, ajoute ce theologien, sans être encore absolument réconcilié avec Dieu, satisfaire *de congruo* à sa justice pour ces mêmes péchés, pourvu qu'en même temps on ait déposé toute affection au péché mortel par une vraie pénitence et une sincère

---

tatem facta non valet, ut patet I. *Cor.*, XIII : « Si distribuero in cibos pauperum, » etc. Ergo nec satisfactio aliqua est cum peccato mortali.

(Conclusio. — Cùm opera extra charitatem facta, Deo accepta non sint, non potest quispiam, extra charitatem Dei existens, pro peccatis ante per contritionem dimissis satisfacere.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd postquam omnia peccata per præcedentem contritionem remissa sunt, si aliquis ante satisfactionem peractam in peccatum decidat, et in peccato existens satisfaciat, satisfactio talis ei valet, ita quòd si in peccato illo moreretur, in inferno de illis peccatis non puniretur. Sed hoc non potest esse, quia in satisfactione oportet quòd amicitia restituta, etiam justitiæ æqualitas restituatur, cujus contrarium amicitiam tollit; ut Philosophus in IX. *Ethicorum* dicit, (cap. 4). Æqualitas autem in satisfactione ad Deum, non est secundùm æquivalentiam, sed magis secundùm acceptationem ipsius : et ideo oportet, etiamsi jam offensa sit dimissa per præcedentem contritionem, quòd opera satisfactoria sint Deo accepta : quod dat eis charitas : et ideo sine charitate opera facta non sunt satisfactoria.

Ad primum ergo dicendum, quòd consilium Danielis intelligitur quòd à peccato cessaret et pœniteret, et sic per eleemosynas satisfaceret.

2° De même qu'on ignore si l'on a eu ou non la charité en faisant telle œuvre satisfactoire, on ignore aussi si l'on a pleinement satisfait, et c'est pour cela qu'il est dit dans l'Ecclésiastique, V, 5 : « Ne soyez point sans crainte au sujet de vos péchés même pardonnés. » On n'exige pas cependant qu'à cause de cette crainte qui reste toujours, on réitère une pénitence accomplie, du moment où l'on ne se sent coupable d'aucun péché mortel : car, supposé même que la pénitence accomplie n'ait pas été proprement satisfactoire, ce qui y manque à l'insu du pénitent ne le rend pas coupable de l'avoir omise, pas plus que celui qui reçoit l'eucharistie sans avoir la conscience d'aucun péché mortel, quoiqu'il s'en trouve chargé aux yeux de Dieu, ne se rend pas coupable par-là d'une communion indigne.

3° L'intention qu'on avoit eue au commencement de son action se trouve interrompue par le péché commis dans le cours de cette action même, et, par conséquent, n'a plus aucun effet par rapport à ce qu'on fera dans la suite.

4° Celui qui n'a pas la charité ne peut égaler le mérite de la peine qu'il endure à la faute qu'il a commise, ni en la faisant accepter de Dieu à un pareil titre, ni en la rendant équivalente par elle-même à l'offense; l'objection porte donc sur un faux supposé.

ARTICLE III.

La satisfaction qu'on auroit prétendu accomplir dans un état de péché morte commence-t-elle à valoir du moment où l'on recouvre l'état de grace?

Il paroît que les bonnes œuvres faites dans un état de péché mortel acquièrent la valeur d'œuvres satisfactoires du moment où l'on rentre dans l'état de grace. 1° Sur ces paroles du Lévitique, XXV, 25 : « Si

conversion. Il appuie son assertion sur ce que soutient saint Thomas lui-même à l'article suivant, *ad* 1, que plus la contrition est grande, plus elle obtient que la peine soit diminuée, et que plus on fait de bonnes œuvres même en état de péché, mieux on se dispose à obtenir la grace de la contrition. J'abandonne cette subtile distinction à l'appréciation du lecteur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut homo nescit pro certo utrùm charitatem habuerit in satisfaciendo, vel habeat, ita etiam nescit pro certo utrùm plenè satisfecerit : et ideo dicitur *Eccles.*, V : « De propitiato peccato noli esse sine metu. » Nec tamen exigitur quòd propter hunc metum homo satisfactionem expletam iteret, si conscientiam peccati mortalis non habeat; quamvis enim pœnam non expiet per hujusmodi satisfactionem, tamen non incurrit reatum omissionis ex satisfactione neglecta; sicut nec ille qui accedit ad Eucharistiam sine conscientia peccati mortalis, cui subjacet, reatum indignæ sumptionis incurrit.

Ad tertium dicendum, quòd intentio illa interrupta est per peccatum sequens : et ideo non dat vim aliquam operibus post peccatum factis.

Ad quartum dicendum, quòd non potest fieri adæquatio sufficiens, nec secundùm divinam acceptationem, nec secundùm æquivalentiam. Et ideo ratio illa non sequitur.

ARTICULUS III.

Utrùm homini, postquàm charitatem habuerit, valere incipiat satisfactio præcedens.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd postquàm homo charitatem habuerit, valere incipiat satisfactio præcedens. Quia super illud *Levit.*, XXV : « Si attenuatus frater tuus, » etc.,

votre frère étant devenu pauvre vend le petit héritage qu'il possé doit... et qu'il puisse le racheter, on comptera les récoltes des fruits de cet héritage à partir du moment de la vente qu'il en avoit faite, » la Glose porte : « On comptera les fruits des bonnes œuvres du pécheur qui fait pénitence, à partir du moment où il aura péché. » Or il n'y auroit pas lieu de les compter, si ces œuvres n'empruntoient quelque vertu de l'état de grace où l'on seroit rentré. Donc ces œuvres acquièrent une valeur satisfactoire du moment où l'on rentre en état de grâce.

2° L'état de péché empêche la satisfaction d'avoir son effet, de la même manière que le défaut de dispositions dans le catéchumène empêche le baptême d'avoir le sien. Or le baptême commence à produire son effet, du moment où ce défaut de dispositions se trouve corrigé. Donc la satisfaction doit commencer de même à avoir son effet, du moment où l'on a cessé d'être en état de péché.

3° Si l'on avoit enjoint à quelqu'un de jeûner en expiation des péchés qu'il auroit commis, et qu'étant retombé en quelque péché, il n'en eût pas moins accompli dans ce nouvel état les jeûnes qui lui auroient été prescrits antérieurement, on ne l'obligeroit pas à réitérer ces mêmes jeûnes s'il revenoit à se confesser. On devroit cependant l'obliger à le faire, si les jeûnes qu'il auroit faits n'avoient pas la valeur d'œuvres satisfactoires. Donc les œuvres accomplies en état de péché deviennent vraiment satisfactoires, du moment où l'on est rentré en grace avec Dieu par la pénitence.

Mais si les œuvres faites hors de l'état de grace n'étoient pas satisfactoires, c'est parce que c'étoient des œuvres mortes. Or la pénitence ne sauroit leur donner la vie. Donc elle ne sauroit non plus les rendre satisfactoires.

D'ailleurs, la charité n'anime pas d'autres actes que ceux dont elle est le principe au moins en quelque manière. Or une œuvre ne sauroit être agréée de Dieu, ni par conséquent être satisfactoire, si elle n'est animée de la charité. Donc, comme les œuvres faites par quelqu'un qui a perdu

---

dicit Glossa, quòd « fructus bonæ conversationis debent computari ex eo tempore quo peccavit. » Sed non computarentur, nisi aliquam efficaciam acciperent ex charitate sequenti. Ergo post charitatem recuperatam valere incipiunt.

2. Præterea, sicut efficacia satisfactionis impeditur per peccatum, ita efficacia baptismi impeditur per fictionem. Sed baptismus incipit valere recedente fictione. Ergo et satisfactio recedente peccato.

3. Præterea, si alicui pro peccatis commissis injuncta fuerint jejunia, et in peccatum cadens ea perfecerit, non injungitur, cùm iterùm confitetur, ut jejunia illa iteret; injungeretur autem ei, si per ea satisfactio non impleretur. Ergo per pœnitentiam sequentem opera præcedentia satisfaciendi efficaciam accipiunt.

Sed contra, opera extra charitatem facta ideo non erant satisfactoria, quia fuerunt mortua. Sed per pœnitentiam non vivificantur. Ergo nec incipiunt esse satisfactoria.

Præterea, charitas non informat actum, nisi qui ab ipsa aliqualiter procedit. Sed opera non possunt esse Deo accepta, ac per hoc nec satisfactoria, nisi sint charitate informata. Ergo cùm opera facta extra charitatem nullo modo ex charitate processerint, vel de cætero proce-

la charité n'ont en aucune manière, la charité pour principe et ne peuvent pas plus dans la suite acquérir cette qualité, elles ne pourront jamais compter pour satisfactoires.

(Conclusion. — Les œuvres faites hors de l'état de grace ne sauroient être vivifiées par un état de grace subséquent, et, par conséquent, la satisfaction qu'on auroit prétendu accomplir dans l'état de péché mortel n'a aucune valeur, quand même on auroit recouvré après cela l'état de grace.)

Quelques-uns ont dit que les œuvres faites en état de grace, et appelées pour cela œuvres vives, sont méritoires de la vie éternelle et satisfactoires en même temps, par rapport à la peine dont on auroit à obtenir la rémission, et que, pour les œuvres faites, au contraire, en état de péché mortel, elles n'en deviennent pas moins des œuvres vives par la rentrée en état de grace, en ce sens du moins qu'elles sont dès-lors satisfactoires, quoiqu'elles ne puissent jamais devenir méritoires de la vie éternelle. Mais ce sentiment est insoutenable : car les œuvres faites en état de grace ne sont pas satisfactoires pour une autre raison que pour la raison qui fait que ces œuvres sont des œuvres méritoires, et cette raison, c'est que ces œuvres sont agréables à Dieu : de même donc qu'un état de grace subséquent ne peut pas rendre méritoires de la vie éternelle des œuvres faites en état de péché, il ne peut pas non plus les rendre satisfactoires.

Je réponds aux arguments : 1° La Glose objectée ne doit pas s'entendre en ce sens qu'il y ait à compter les fruits des bonnes œuvres à partir du moment où l'on est tombé dans l'état du péché, mais en ce sens qu'on les comptera à partir du moment où le pécheur aura cessé de pécher, ou, ce qui revient au même, du dernier moment de son état de péché; à moins encore qu'on ne l'entende par rapport à quelqu'un qui auroit été contrit de son péché aussitôt après l'avoir commis, et qui, après cela, se porteroit à faire beaucoup de bonnes œuvres avant de s'approcher du tribunal de la pénitence. Ou bien il faut dire, que plus la contrition est grande, plus elle obtient que la peine soit diminuée, et que plus on fait de bonnes œuvres, même dans l'état du péché, mieux on se dispose à obte-

---

dere possint, nullo modo potuerunt in satisfactionem computari.

(Conclusio. — Operat extra charitatem facta per charitatem sequentem non vivificantur; ac per hoc non valet satisfactio præcedens, etiamsi charitas sequatur.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd opera in charitate facta, quæ viva dicuntur, sunt meritoria vitæ æternæ, et satisfactoria respectu pœnæ dimittendæ; et quòd per charitatem sequentem opera extra charitatem facta vivificantur quantùm ad hoc quòd sunt satisfactoria, sed non quantùm ad hoc quòd sunt meritoria vitæ æternæ. Sed hoc non potest esse, quia utrumque habent ex eadem ratione opera ex charitate facta, scilicet ex hoc quòd sunt Deo grata. Unde sicut charitas adveniens non potest opera extra charitatem facta, grata facere quantùm ad unam, ita nec quantùm ad aliud.

Ad primum ergo dicendum, quòd non debet intelligi quòd fructus computentur à tempore quo primò in peccato fuit, sed à tempore in quo peccare cessavit, quo scilicet ultimò in peccato fuit, vel intelligitur, quando statim post peccatum contritus fuit, et fecit multa bona antequam confiteretur; vel dicendum, quòd quantò est major contritio, tantò magis diminuit de pœna; et quantò aliquis plura bona facit in peccato existens, magis se ad gra-

nir la grace de la contrition, et, par-là même, moindre sera, comme il est probable, la peine qu'on aura à subir; qu'ainsi le confesseur devra prendre en considération ces sortes d'œuvres, et réduire, pour celui qui les aura accomplies, la mesure de sa pénitence, à proportion qu'il l'aura trouvé de cette manière mieux disposé.

2° Le baptême imprime un caractère dans l'ame, au lieu que la satisfaction n'y en imprime aucun : c'est pour cela que lorsqu'on a recouvré l'état de grace, cet état faisant cesser la mauvaise disposition, et, par suite, l'état de péché, le baptême produit dès-lors son effet, tandis qu'on ne peut pas raisonner de même de la satisfaction (1). D'ailleurs le baptême justifie le pécheur par le don même qui lui en est fait, et, comme on dit, *ex opere operato*, effet qu'il faut attribuer à l'opération de Dieu, et non à celle de l'homme : c'est pour cela que le baptême ne devient jamais une œuvre morte comme peut le devenir la satisfaction, qui est, au contraire, une œuvre de l'homme (2).

3° Il est certains actes de satisfaction qui laissent après eux un effet subsistant dans celui qui les a exécutés, même après que ces actes eux-mêmes ont cessé d'être; c'est ainsi qu'un jeûne observé laisse après lui l'affaiblissement des forces du corps, et qu'une distribution d'aumônes laisse après elle une diminution de fortune, etc. En conséquence, ces sortes d'actes n'ont pas besoin d'être réitérés, parce que l'effet qui en reste est agréable à Dieu, du moment où le pécheur s'est réconcilié avec lui par la pénitence. Au lieu que les actes de satisfaction qui ne laissent aucun effet dans la personne du pécheur après qu'ils ont été accomplis par lui, ont besoin d'être réitérés : telles sont les prières et d'autres actes semblables. Observons à ce sujet que les actes intérieurs ont toujours besoin d'être réitérés, parce qu'étant totalement transitoires, ils ne laissent rien après eux qui puisse être vivifié (3).

(1) Considérée même comme faisant partie du sacrement de pénitence.

(2) Considérée comme vertu.

(3) Pour la nécessité qu'il peut y avoir de réitérer telle ou telle œuvre de pénitence, le

---

tiam contritionis disponit : et ideo probabile est quòd minoris pœnæ fit debitor. Et propter hoc deberent à sacerdote discretè computari, ut ei minorem pœnam injungat, in quantum invenit eum meliùs dispositum.

Ad secundum dicendum, quòd baptismus imprimit characterem in anima, non autem satisfactio : et ideo adveniens charitas, quæ fictionem tollit et peccatum, facit quòd baptismus effectum suum habeat, non autem hoc facit de satisfactione. Et præterea baptismus ex ipso opere operato justificat, quod non est hominis, sed Dei : et ideo non eodem modo mortificatur sicut satisfactio, quæ est opus hominis.

Ad tertium dicendum, quòd aliquæ satisfactiones sunt ex quibus manet aliquis effectus in satisfacientibus, etiam postquam actus satisfactionis transiit; sicut ex jejunio manet corporis debilitatio, et ex eleemosynarum largitione, substantiæ diminutio; et sic de similibus. Et tales satisfactiones in peccatis factæ non oportet ut iterentur, quia quantùm ad hoc quod de eis manet, per pœnitentiam Deo acceptæ sunt. Satisfactiones autem quæ non relinquunt aliquem effectum in satisfaciente, postquam actus transiit, oportet ut iterentur, sicut orationes et alia hujusmodi. Actus autem interior, quia totaliter transit, nullo modo vivificatur, sed oportet ut iteretur.

ARTICLE IV.

Les œuvres faites en état de péché mortel peuvent-elles être méritoires en quelque façon?

Il paroît que les œuvres faites en état de péché mortel peuvent en quelque façon être méritoires, au moins en fait de biens temporels. 1° La récompense est au bien accompli, ce que la peine est au mal commis. Or Dieu, ce juste juge, ne laisse aucune mauvaise action sans châtiment. Donc il ne doit laisser non plus aucune bonne action sans récompense, et, par conséquent, une bonne action est toujours méritoire.

2° La récompense n'est accordée qu'au mérite. Or il est accordé une récompense à des œuvres faites hors de l'état de grace, et de là vient qu'il est dit en *saint Matthieu*, VI, 2, de ceux qui font de bonnes actions pour acquérir de la gloire parmi les hommes, que « ceux-là ont reçu leur récompense. » Donc ces sortes d'œuvres ont été méritoires en quelque façon.

3° Deux personnes qui se trouvent également en état de péché mortel, mais dont l'une fait beaucoup de bonnes actions, soit qu'on les envisage en elles-mêmes, soit qu'on en considère les circonstances, tandis que l'autre n'en fait d'aucune sorte, ne sont pas aussi éloignées l'une que l'autre de recevoir des biens de Dieu, puisque autrement le bien que Dieu fait, il le feroit sans discernement. Or celui qui est moins éloigné de Dieu qu'un autre, doit recevoir de lui plus de biens. Donc on mérite de recevoir des biens de Dieu par les bonnes actions que l'on fait, même en état de péché mortel.

Mais saint Augustin a dit qu'un pécheur ne mérite pas le pain dont il se nourrit. Donc un pécheur ne peut rien mériter de la part de Dieu.

D'ailleurs, celui qui n'est rien est incapable de mériter. Or un pécheur

pénitent n'a, ce nous semble, rien de mieux à faire que de s'en tenir au jugement d'un confesseur prudent.

ARTICULUS IV.

Utrùm opera extra charitatem facta, sint alicujus boni meritoria.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria, saltèm temporalis. Quia sicut se habet pœna ad malum actum, ita se habet præmium ad bonum. Sed nullum malum factum apud Deum justum judicem est impunitum. Ergo nec aliquod bonum irremuneratum, et sic per illud bonum aliquid meretur.

2. Præterea, merces non datur nisi merito. Sed operibus extra charitatem factis merces datur : unde dicitur *Matth.*, VI, de illis qui propter gloriam humanam opera bona faciunt, quòd « receperunt mercedem suam. » Ergo opera illa fuerunt alicujus boni meritoria.

3. Præterea, duo existentes in peccato, quorum unus multa bona facit ex genere et circumstantia, alias autem nulla, non æqualiter propinquè se habent ad recipiendum bona à Deo; aliàs non esset ei consulendum ut aliquid boni faceret. Sed qui magis appropinquat Deo, magis de bonis ejus percipit. Ergo iste per opera bona quæ facit, aliquid boni à Deo meretur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, quòd « peccator non est dignus pane quo vescitur. » Ergo non potest aliquid à Deo mereri.

Præterea, qui nihil est, non potest aliquid mereri. Sed peccator cùm non habeat charita-

n'est rien, à prendre ce mot dans un sens spirituel, par cela seul qu'il n'a pas la charité, comme on le voit par ce qu'a dit l'Apôtre, I. *Corinth.*, XIII, 2. Donc il ne peut rien faire de méritoire.

(Conclusion. — Comme tous les biens, soit temporels, soit éternels, nous viennent de la libéralité divine, les bonnes œuvres faites hors de l'état de grace ne méritent rien *de condigno*, c'est-à-dire en stricte rigueur et à proprement parler, quoiqu'elles soient susceptibles de quelque mérite *de congruo*, ou improprement dit.)

Le mérite est, à proprement parler, une action en conséquence de laquelle il est juste que celui qui en est l'auteur reçoive une récompense. Or une chose peut être juste de deux manières, savoir, ou strictement, lorsque la chose qu'il s'agit de donner est due à celui qui la reçoit, ou dans un sens large, lorsque celui qui la donne la doit à cause de lui-même : car souvent il convient que quelqu'un donne à un autre ce qu'au reste il ne lui doit nullement. La justice, prise dans ce dernier sens, pourroit se définir le *decorum* de la bonté divine; et de là ce mot de saint Anselme, que Dieu fait acte de justice en pardonnant au pécheur, puisqu'il convient à Dieu de pardonner. Conformément à cette distinction, on distingue aussi deux sortes de mérites : le mérite *de condigno*, qui consiste en ce que la chose méritée est due à celui qui a fait telle action, et le mérite *de congruo*, qui consiste en ce que celui qui donne une chose à celui qui a fait telle action se doit à lui-même de la lui donner. Or, comme toutes les fois qu'il s'agit de dons gratuits, la première raison qu'on a de donner c'est l'amour qu'on porte à celui qui reçoit, il est impossible qu'en fait de pareils dons on les doive, sous quelque rapport que ce soit, à celui qui n'a aucun titre pour être aimé; et, par conséquent, comme tous les biens, soit temporels, soit éternels, nous viennent de la libéralité divine, personne ne peut acquérir le droit d'en recevoir un seul, s'il n'est dans l'amour de Dieu : donc les œuvres faites hors de l'état de grace ne sont

---

em, nihil est secundùm *esse* spirituale, ut patet I. *Corinth.*, XIII. Ergo non potest aliquid mereri.

(Conclusio. — Cùm omnia tam temporalia quàm æterna ex divina liberalitate nobis donentur, opera bona extra charitatem facta, ex condigno, nullius boni meritoria sunt, ex congruo verò alicujus meritoria dici possunt.)

Respondeo dicendum, quòd *meritum* propriè dicitur actio qua efficitur, ut ei, qui agit, sit justum aliquid dari. Sed *justitia* dupliciter dicitur : uno modo propriè, quæ scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinariè, quæ scilicet respicit debitum ex parte dantis : aliquid enim decet dantem dare, quod tamen recipiens non habet debitum recipiendi; et sic *justitia* dicitur « decentia divinæ bonitatis; » sicut Anselmus dicit, quòd « Deus justus est, cùm peccatoribus parcit, quia eum decet. » Et secundùm hoc etiam meritum dupliciter dicitur. Uno modo actus ille per quem efficitur, ut ipse agens habeat debitum recipiendi; et hoc vocatur *meritum condigni*. Alio modo ille per quem efficitur, ut sit debitum dandi in dante, secundùm decentiam ipsius : et ideo hoc meritum vocatur *meritum congrui*. Cùm autem in omnibus illis quæ gratis dantur, prima ratio dandi sit amor, impossibile est quòd aliquis propriè sibi debitum faciat qui amicitia caret : et ideo cùm omnia et temporalia et æterna ex divina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere potest debitum recipiendi aliquod illorum, nisi per charitatem ad Deum : et ideo

point méritoires *de condigno*, soit par rapport aux biens éternels, soit par rapport même aux biens temporels. Mais, comme il convient à un Dieu bon d'ajouter une perfection partout où il trouve disposition à la recevoir, on peut, sous ce rapport, mériter *de congruo* quelque avantage par des œuvres faites même hors de l'état de grace. Les avantages auxquels on peut acquérir ainsi une espèce de droit sont de trois sortes, savoir, l'obtention de biens temporels, une disposition à recevoir la grace (1), et l'habitude que l'on contracte par-là de faire de bonnes actions. Comme cependant cette espèce de mérite n'est qu'un mérite improprement dit, il vaut mieux dire que les œuvres faites hors de l'état de grace ne sont point méritoires, que de dire qu'elles sont méritoires.

Je réponds aux arguments : 1° Ainsi que le Philosophe le dit dans sa *Morale*, tout ce que peut faire un fils pour témoigner sa reconnoissance à son père ne pouvant jamais égaler ce qu'il a reçu de lui, un père ne peut jamais, sous ce rapport, devenir débiteur de son fils ; et, à plus forte raison, un homme ne pourra jamais constituer Dieu son débiteur par des œuvres d'une valeur qui soit égale aux biens qu'il aura reçus de la libéralité divine. Ainsi, aucune de nos œuvres n'est pour nous un titre de mérite auprès de Dieu, à ne considérer que la bonté de cette œuvre en elle-même ; elle ne le devient qu'en vertu de l'amitié qui peut être entre Dieu et nous, et dont le caractère est de rendre tout commun pour ceux entre qui elle existe. Donc, quelque bonté que puisse avoir une œuvre faite hors de l'état de grace, elle ne sauroit créer pour l'homme un droit proprement dit de recevoir de Dieu quelque chose en retour. Une œuvre mauvaise, au contraire, mérite une peine qui équivale par sa grandeur à la malice de l'action, parce qu'on ne peut pas dire des mauvaises actions que Dieu en soit le principe, comme on peut le dire des bonnes : et ainsi,

(1) Les bonnes œuvres faites par un mouvement purement naturel ne sauroient mériter, même *de congruo*, que des biens temporels. Pour qu'elles soient de plus une disposition à recevoir la grace, il faut qu'elles soient faites par un mouvement du Saint-Esprit, *non quidem inhabitantis, sed moventis*, comme le concile de Trente le dit de la contrition imparfaite.

---

opera extra charitatem facta non sunt meritoria ex condigno, neque æterni neque temporalis alicujus boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem decet, ut ubicumque dispositionem invenit, perfectionem adjiciat, ideo ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera bona extra charitatem facta ; et secundùm hoc opera ista ad triplex bonum valent, scilicet, ad temporalium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam et assuefactionem bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non propriè dicitur meritum, ideo magis concedendum est quòd hujusmodi opera non sint alicujus boni meritoria, quàm quòd sint.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosopus dicit in VIII. *Ethicor.*, quia filius per omnia quæ facere potest, nihil æquale reddere patri potest, his quæ à patre recipit, ideo nunquam pater debitor filii efficitur ; et multò minùs homo potest per æquivalentiam operis Deum sibi constituere debitorem. Et ideo nullum opus nostrum ex quantitate suæ bonitatis habet quòd aliquid mereatur, sed habet ex vi charitatis, quæ facit ea quæ sunt amicorum, esse communia. Unde quantumcumque sit opus bonum extra charitatem factum, non facit propriè loquendo in homine debitum aliquid à Deo recipiendi. Sed opus malum ex quantitate suæ malitiæ, secundùm æquivalentiam, pœnam meretur ; quia ex parte Dei non sunt aliqua

toute mauvaise action mérite une peine *de condigno*, sans qu'on doive dire pour cela qu'une bonne action faite hors de l'état de grace mérite une récompense de même nature.

Le 2e (1) et le 3e argument ne tendent à établir autre chose que le mérite *de congruo*, et, par conséquent, ne peuvent nous être opposés.

Les raisons données ensuite pour établir la thèse contraire à celle-là, doivent s'entendre du mérite *de condigno*.

ARTICLE V.

Les bonnes œuvres faites en état de péché mortel peuvent-elles avoir pour récompense d'adoucir les peines de l'enfer?

Il paroît que des œuvres de cette espèce ne sauroient avoir pour récompense d'adoucir les peines de l'enfer. 1° Les peines de l'enfer devront égaler les fautes commises. Or les œuvres faites en état de péché mortel ne diminuent rien de la grièveté des fautes commises d'ailleurs. Donc elles ne doivent rien diminuer non plus des peines de l'enfer.

2° Les peines de l'enfer, quoiqu'infinies dans leur durée, sont finies dans leur intensité. Or toute qualité finie s'épuise, si l'on en retranche constamment quelque chose. Si donc les bonnes œuvres faites en état de péché mortel retranchoient quelque chose des peines de l'enfer, on pourroit les supposer tellement multipliées, que tout ce qu'il y auroit à souffrir de peines dans l'enfer s'en trouvât épuisé ; ce qui est inadmissible.

3° Les suffrages de l'Eglise ont plus de vertu que quelques bonnes œuvres faites en état de péché mortel. Or, comme le dit saint Augustin, *Enchiridion*, c. 109, « les suffrages de l'Eglise ne servent point à ceux qui souffrent en enfer. » Donc, à bien plus forte raison, les peines de l'enfer ne sauroient être adoucies par les bonnes œuvres faites en péché mortel.

(1) Les paroles citées de l'évangile de saint Matthieu doivent s'entendre de la récompense

---

mala facta, sicut bona : et ideo quamvis opus malum mereatur pœnam ex condigno, non tamen opus bonum sine charitate meretur ex condigno præmium.

Ad secundum et tertium dicendum, quòd procedunt de merito congrui.

Aliæ autem rationes procedunt de merito condigni.

ARTICULUS V.

Utrùm opera prædicta valeant ad mitigationem pœnarum infernalium.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd opera prædicta non valeant ad pœnæ infernalis mitigationem. Quia secundùm quantitatem culpæ, erit quantitas pœnæ in inferno. Sed opera extra charitatem facta non minuunt quantitatem peccati. Ergo nec infernalis pœnæ.

2. Præterea, pœna infernalis quamvis sit duratione infinita, tamen intensione finita est. Sed quodlibet finitum consumitur aliqua finita subtractione facta. Si ergo opera extra charitatem facta, aliquid subtraherent de pœna debita pro peccatis, contingeret tantùm multiplicari illa opera, quòd totaliter tolleretur pœna inferni; quod falsum est.

3. Præterea, suffragia Ecclesiæ sunt magis efficacia, quàm opera extra charitatem facta. Sed, sicut ait Augustinus *in Enchirid.* (cap. 109), damnatis in inferno non prosunt suffragia Ecclesiæ. Multò ergo minùs pœnæ per opera extra charitatem facta mitigantur.

Mais saint Augustin a dit dans ce même livre : « (Les prières faites pour les morts) leur servent, ou de manière à leur procurer une pleine remise de leurs peines, ou de manière du moins à leur rendre plus tolérables les peines mêmes auxquelles ils sont condamnés.

D'ailleurs, faire le bien, c'est quelque chose de plus que de quitter le mal. Or celui même qui n'a pas la charité échappe toujours au châtiment par cela seul qu'il quitte le mal. Donc, à bien plus forte raison, y échappera-t-il en faisant le bien.

(Conclusion. — Quoique les bonnes œuvres faites hors de l'état de grace ne puissent délivrer personne de la peine éternelle, on peut dire cependant qu'elles la diminuent, en ce sens qu'elles empêchent d'autant de la mériter; les mêmes sortes d'œuvres méritent à celui qui les fait, la diminution ou la prorogation de la peine temporelle.)

Cette expression : diminuer les peines de l'enfer, peut s'entendre de deux manières, savoir : ou l'on veut dire par-là que quelqu'un peut être délivré de la peine éternelle qu'il a déjà méritée, et il est faux dans ce premier sens que les peines de l'enfer puissent être adoucies, puisque personne ne peut être délivré d'une pareille peine, à moins d'être absous de la faute qu'il a méritée, par la raison que tant que la cause subsiste en totalité ou en partie, l'effet doit subsister de même, et que des œuvres faites hors de l'état de grace ne peuvent, ni effacer le péché mortel, ni même le diminuer. Ou bien on veut dire que des œuvres faites hors de l'état de grace peuvent garantir d'une peine qu'on mériteroit par de nouveaux péchés, et il est vrai, dans ce dernier sens, qu'elles peuvent diminuer les peines de l'enfer: premièrement, parce que celui qui fait ces sortes d'œuvres évite par-là des péchés d'omission; ensuite, parce que ces sortes d'œuvres le disposent en quelque manière vers le bien, en l'empêchant de commettre le mal avec autant de mépris pour la loi, et en le préser-

qu'on peut attendre des hommes, mais non d'aucune qu'on puisse espérer de Dieu, si dans l'action qu'on a faite on s'est proposé un motif coupable.

Sed contra est, quòd idem Augustinus dicit *in Enchirid.* (ubi suprà) : « Quibus prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio; aut certè ut tolerabilior fiat ipsa damnatio. »

Præterea, magis est facere bonum, quàm dimittere malum. Sed dimittere malum semper vitat pœnam, etiam in eo qui charitate caret. Ergo multò fortiùs facere bonum.

(Conclusio. — Quamquam opera bona, extra charitatem facta, neminem à pœna æterna liberare possint; eam tamen diminuere, quatenùs per ea meritum ejus pœnæ impeditur, dici possunt; temporalis quoque pœnæ diminutionem vel dilationem hujusmodi opera merentur.)

Respondeo dicendum, quòd diminuere pœnam infernalem potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quòd quis liberetur à pœna quam jam meruit; et sic cùm nullus liberetur à pœna nisi sit absolutus à culpa, quia effectus non diminuuntur, neque tolluntur, nisi diminuta vel ablata causa per opera extra charitatem facta, quæ neque culpam tollere, neque diminuere possunt, pœna inferni mitigari non potest. Alio modo, ita quòd meritum pœnæ impediatur; et sic hujusmodi opera minuunt pœnam inferni. Primò, quia homo reatum omissionis evadit, qui hujusmodi opera perficit. Secundò, quia hujusmodi opera aliquo modo ad bonum disponunt, ut homo ex minori contemptu peccata faciat, atque etiam à multis peccatis per hujusmodi opera retrahatur. Verumtamen dimi-

vant même d'un grand nombre de nouvelles fautes. Néanmoins, ces mêmes œuvres méritent une diminution ou une prorogation de la peine temporelle, comme on le voit par l'exemple d'Achab, III. *Rois*, XXI, de la même manière qu'elles méritent à celui qui les fait l'obtention de certains biens temporels. Quelques-uns disent, de plus, que ces sortes d'œuvres diminuent les peines de l'enfer, non en procurant quelque déduction de ces peines considérées en elles-mêmes, mais en donnant à celui qui les subit la force de les supporter avec plus de courage. Mais ce sentiment n'est pas admissible, puisque le damné ne pourroit être fortifié de cette manière, qu'autant qu'il seroit rendu moins sensible aux tourments, tandis que le degré de sensibilité par rapport aux tourments dans les damnés est réglé sur la mesure des péchés dont ils sont coupables : si donc les péchés ne reçoivent aucune diminution, le damné ne doit recevoir aucun nouveau degré de force. D'autres disent encore que la peine est alors diminuée quant au ver de la conscience, quoiqu'elle ne le soit pas quant au tourment du feu; mais cela ne sauroit non plus être admis, puisque la peine du remords de la conscience n'est pas moins proportionnée à la qualité des péchés que ne l'est celle du feu. Il y a donc pour l'une de ces deux peines, la même raison que pour l'autre.

Par-là sont résolus d'avance les arguments qu'on nous objecte.

QUESTION XV.

Des moyens de satisfaire à Dieu.

Nous avons maintenant à nous occuper des moyens qu'il y a pour le pecheur de satisfaire. Là-dessus on demande : 1° Si la satisfaction doit se

---

autionem vel dilationem temporalis pœnæ merentur hujusmodi opera (sicut patet de Achab, III. *Reg.*, XXI), eodem modo, sicut et bonorum temporalium consecutionem. Quidam autem dicunt, quòd diminuunt pœnam inferni non subtrahendo aliquid de ipsa quantùm ad substantiam, sed fortificando subjectum, ut meliùs sustinere possit. Sed hoc non potest esse, quia fortificatio non est nisi ex ablatione passibilitatis; passibilitas autem est secundùm mensuram culpæ. Et ideo si culpa non diminuitur, nec subjectum fortificari potest. Quidam etiam dicunt, quòd diminuitur pœna quantùm ad vermem conscientiæ, licèt non quantùm ad ignem. Sed hoc etiam nihil est; quia sicut pœna ignis æquatur culpæ, ita etiam pœna remorsionis conscientiæ. Unde similis ratio est de utroque.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XV.

De his per quæ fit satisfactio, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de his per quæ satisfactio fit.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm satisfactionem oporteat fieri per opera pœnalia.

faire au moyen d'œuvres pénales. 2° Si les fléaux par lesquels Dieu punit l'homme en cette vie, peuvent servir de satisfaction pour le péché. 3° Si c'est diviser convenablement les œuvres satisfactoires que d'en compter trois espèces, savoir, l'aumône, le jeûne et la prière.

ARTICLE I.

La satisfaction doit-elle se faire au moyen d'œuvres pénales?

Il paroît que la satisfation doit s'accomplir par d'autres moyens que par des œuvres pénales. 1° La satisfaction doit compenser l'offense faite à Dieu. Or il ne semble pas que des œuvres pénales puissent servir de compensation à une pareille offense, puisque, comme il est dit dans le livre de *Tobie*, III, 22 : « Dieu ne se réjouit point de nos maux. » Donc nos moyens de satisfaire à Dieu ne consistent pas dans des œuvres pénales.

2° Plus la charité qui nous inspire la pratique d'une bonne œuvre est abondante en nous, moins l'œuvre qu'elle nous porte à faire est pénale, puisque la charité exclut la peine, comme l'a dit l'Apôtre saint Jean, 1re épître, IV, 18. Si donc la satisfaction requiert des œuvres pénales, plus la charité sera le principe de nos œuvres, moins elles seront satisfactoires; ce qui est absurde.

3° Satisfaire, comme l'a dit saint Anselme dans son opuscule *Cur Deus homo*, déjà cité, c'est restituer à Dieu l'honneur qui lui est dû. Or cela peut se faire par d'autres œuvres que par des œuvres pénales. Donc la satisfaction ne requiert pas nécessairement des œuvres pénales.

Mais saint Grégoire a dit : « Il est juste que le pécheur s'afflige d'autant plus par la pénitence, qu'il s'est plus nui à lui-même par le péché. »

D'ailleurs, la satisfaction doit guérir parfaitement les plaies faites à

2° Utrùm flagella quibus à Deo in hac vita homo punitur, sint satisfactoria. 3° Utrùm convenienter enumerentur opera satisfactoria, cùm dicitur, quòd sint tria, scilicet eleemosyna, jejunium, et oratio.

ARTICULUS I.

Utrùm oporteat fieri satisfactionem per opera pœnalia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd satisfactionem non oporteat fieri per opera pœnalia. Quia per satisfactionem oportet fieri recompensationem ad divinam offensam. Sed nulla recompensatio videtur fieri per opera pœnalia, quia « Deus non delectatur in pœnis nostris, » ut *Job*, III, patet. Ergo non oportet satisfactionem per opera pœnalia fieri.

2. Præterea, quantò aliquod opus ex majori charitate procedit, tantò minùs est pœnale, quia « charitas pœnam non habet, » ut dicitur I. *Joan.*, IV. Si ergo oporteat opera satisfactoria esse pœnalia, quantò magis sunt ex charitate facta, tantò minùs erunt satisfactoria, quod falsum est.

3. Præterea, satisfacere, ut dicit Anselmus lib. *Cur Deus homo* (ubi suprà), « est honorem debitum Deo impendere. » Sed hoc etiam aliis, quàm operibus pœnalibus, fieri potest. Ergo satisfactionem non oportet pœnalibus operibus fieri.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit (1) : « Justum est ut peccator tantò majora sibi inferat lamenta per pœnitentiam, quantò majora sibi intulit damna per culpam. »

Præterea, per satisfactionem oportet peccati vulnus sanari perfectè. Sed « peccatorum

(1) Homil. XX. in *Evang.*, super illud : *Facite fructus dignos pœnitentiæ*, mutatis paulisper verbis.

l'ame par le péché. Or, comme l'a dit le Philosophe dans sa *Morale* : « La peine est le remède du péché. » Donc la satisfaction doit se faire au moyen d'œuvres pénales.

(CONCLUSION. — La satisfaction doit se faire au moyen d'œuvres pénales, soit qu'on la rapporte aux fautes passées, soit qu'elle ait pour objet de préserver des fautes à venir.)

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, la satisfaction a rapport non-seulement à l'offense commise, pour laquelle elle doit servir de compensation, mais encore aux fautes à venir, contre lesquelles elle servira de préservatif. Or, sous un rapport comme sous l'autre, elle doit se faire au moyen d'œuvres pénales. En effet, la compensation d'une offense implique une juste proportion à établir entre celui qui a commis cette offense et celui qui l'a essuyée; et, d'après les règles de la justice humaine, cette proportion s'établira au moyen d'une reprise faite sur celui qui s'étoit attribué plus qu'il ne falloit, et du report de ce surplus à celui qui en avoit essuyé la perte. Or, quoique Dieu n'ait en lui-même rien qu'il puisse perdre, néanmoins, comme nous l'avons dit, l'action du pécheur a pour tendance de faire perdre à Dieu quelque chose de ce qui lui est dû. Il faut donc, pour que la compensation s'établisse, que le pécheur cède quelque chose en vue de satisfaire, qui puisse tourner à l'honneur de Dieu. Mais une bonne œuvre, considérée sous le simple rapport de sa bonté, ne dépouille le pécheur de rien, mais lui donne, au contraire, un avantage de plus. Donc, pour que le dépouillement ait lieu, il faut que l'œuvre soit, non-seulement bonne, mais en même temps pénale; et, par conséquent, il est indispensable pour une œuvre satisfactoire d'être bonne, premièrement, pour qu'elle puisse honorer Dieu, et pénale ensuite, pour qu'il y ait dépouillement de la part du pécheur. Il est de même vrai que les œuvres pénales préservent des fautes qu'on pourroit commettre à l'avenir, parce qu'elles empêchent d'y retomber aussi facilement, par l'ex-

---

medicinæ sunt pœnæ, » ut Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 2, vel 3). Ergo oportet quòd per pœnalia satisfactio fiat.

(CONCLUSIO. — Satisfactio, sive referatur ad præteritam offensam, sive ad futuram culpam, per pœnalia opera fieri asseritur.)

Respondeo dicendum, quòd satisfactio, ut dictum est, respectum habet et ad præteritam offensam, pro qua recompensatio fit per satisfactionem, et etiam ad futuram culpam, à qua per eam præservamur; et quantùm ad utrumque, exigitur quòd satisfactio per opera pœnalia fiat. Recompensatio enim offensæ importat adæquationem, quam oportet esse ejus qui offendit ad eum in quem offensa commissa est; adæquatio autem in humana justitia attenditur per subtractionem ab uno qui plus habet justo, et additionem ad alterum, cui subtractum est aliquid. Quamvis autem Deo, quantùm est ex ejus parte, nihil subtrahi possit, tamen peccator, quantùm in ipso est, aliquid ei subtraxit peccando (ut dictum est). Unde oportet ad hoc, quòd recompensatio fiat, quòd aliquid subtrahatur à peccante per satisfactionem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum ex hoc, quòd est hujusmodi, non subtrahit aliquid ab operante, sed magis perficit ipsum. Unde subtractio non potest fieri per opus bonum, nisi pœnale sit : et ideo ad hoc quòd aliquod opus sit satisfactôrium, oportet quòd sit bonum, ut in honorem Dei sit, et pœnale, ut per hoc aliquid peccatori subtrahatur. Similiter etiam pœna à culpa futura præservat, quia non facilè homo ad peccata redit, ex quo

périence qu'elles donnent des peines qui en sont la suite (1). C'est ce qui a fait dire au Philosophe, comme on l'a observé, que les peines sont des remèdes.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique Dieu ne se réjouisse point de nos maux, en tant que ce sont des maux, il s'en réjouit en tant qu'ils sont subis justement; et c'est de cette manière qu'ils peuvent être satisfactoires.

2° De même que la satisfaction résulte de la peine qu'on subit, de même le mérite résulte de la difficulté qu'on surmonte. Cela posé, il est vrai que le mérite est moindre, toutes choses égales d'ailleurs, à proportion que l'acte méritoire, considéré en lui-même, est moins difficile; mais si cet acte n'est devenu moins difficile que parce que la volonté s'y est portée avec plus d'ardeur, le mérite, bien loin d'en être diminué, en est augmenté au contraire. Il en est de même de la peine inhérente aux œuvres satisfactoires : si cette peine n'est rendue moins sensible que par l'ardeur avec laquelle la volonté, mue par l'amour divin, se porte à la subir, la satisfaction, bien loin d'y perdre de sa vertu, n'en est que plus efficace.

3° L'honneur dû à Dieu en réparation du péché consiste dans la compensation de l'offense qui lui a été faite, et cette compensation ne peut se faire à moins de quelque peine que subisse le pécheur. Saint Anselme n'entendoit pas autrement la dette que le pécheur, suivant lui, doit acquitter envers Dieu.

ARTICLE II.

Les fléaux de la vie présente peuvent-ils être satisfactoires?

Il paroît que les fléaux dont Dieu nous afflige en cette vie ne sauroient être satisfactoires. 1° Comme on a pu le voir par ce que nous avons dit, pour qu'une chose soit satisfactoire, il faut qu'elle soit méritoire. Or

(1) C'est ce que le concile de Trente a exprimé en d'autres termes : « Les peines satisfactoires, » a dit ce concile (*sess.* XIV, can. 8), « contribuent puissamment à ramener le pécheur, en lui servant comme d'un frein pour réprimer ses écarts. »

---

pœnam expertus est. Unde secundùm Philosophum (ut suprà) : « Pœnæ medicinæ sunt. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis Deus non delectetur in pœnis, ut sunt pœnæ, delectatur tamen in eis, ut sunt justæ; et sic satisfactoriæ esse possunt.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in satisfactione consideratur pœnalitas, ita et in merito consideratur difficultas. Diminutio autem difficultatis, quæ est ex parte ipsius actûs, diminuit (cæteris paribus) meritum. Sed diminutio difficultatis quæ est ex promptitudine voluntatis, non diminuit meritum, sed auget. Et similiter diminutio pœnalitatis ex promptitudine voluntatis, quam facit charitas, non diminuit efficaciam satisfactionis, sed auget.

Ad tertium dicendum, quòd debitum pro peccato est recompensatio offensæ, quæ sine pœna peccantis non fit, et de tali debito Anselmus intelligit.

ARTICULUS II.

Utrùm flagella præsentis vitæ sint satisfactoria.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd flagella quibus à Deo in hac vita punimur, non possint esse satisfactoria. Nihil enim potest esse satisfactorium, nisi quod est meritorium,

nous ne pouvons mériter que par ce qui vient de nous. Comme donc les fléaux dont Dieu nous afflige ne viennent pas de nous, il ne semble pas qu'ils puissent être satisfactoires.

2° La satisfaction est une œuvre qui convient aux bons à l'exclusion des méchants. Or les fléaux que Dieu nous envoie tombent sur les méchants comme sur les bons, et c'est surtout à cause des premiers que ces fléaux arrivent. Donc ils ne sauroient être satisfactoires.

3° La satisfaction suppose des péchés commis. Or les fléaux dont il s'agit sont infligés quelquefois à ceux qui n'ont point commis de péchés, comme on le voit par l'exemple de Job. Donc il ne semble pas que ce soient là des œuvres satisfactoires.

Mais on oppose à cela ces paroles de l'Apôtre aux Romains, V, 3 : « La tribulation produit la patience, et la patience produit l'épreuve, » c'est-à-dire l'expiation du péché, comme la Glose l'explique de ce passage. Donc les fléaux de cette vie expient les péchés, et par là même sont satisfactoires.

D'ailleurs, saint Ambroise a dit : « Quand même on n'auroit la *foi*, c'est-à-dire la conscience d'aucun péché, la peine qu'on endure satisfait toujours à Dieu. » Donc les fléaux de cette vie sont satisfactoires.

(Conclusion. — Les fléaux et les adversités de cette vie envoyés de Dieu au pécheur deviennent autant de moyens de satisfaction, si celui qui les endure se les approprie en quelque manière; dans le cas contraire, c'est-à-dire si l'impatience les fait repousser et qu'on refuse absolument de les accepter, ce ne sont plus des moyens satisfactoires, mais de purs châtiments.)

La compensation d'une offense commise peut avoir pour agent, soit celui-là même qui a commis l'offense, soit un autre que lui; mais dans ce dernier cas, elle revêt le caractère d'un châtiment infligé, plutôt que d'une satisfaction donnée, au lieu que, lorsqu'elle a pour agent l'auteur

---

ut ex dictis patet. Sed non meremur, nisi per ea quæ in nobis sunt. Cùm ergo flagella quibus à Deo punimur, non sint in nobis, videtur quòd satisfactoria esse non possint.

2. Præterea, satisfactio tantùm bonorum est. Sed hujusmodi flagella etiam malis inducuntur, et præcipuè eis debentur. Ergo non possunt esse satisfactoria.

3. Præterea, satisfactio respicit peccata præterita. Sed aliquando ista flagella infliguntur illis qui peccata non habent, sicut de Job patet. Ergo videtur quod non sint satisfactoria.

Sed contra est, quòd dicitur *Roman.*, V : « Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, » id est, à peccato purgationem, ut Glossa ibidem dicit. Ergo flagella hujus vitæ peccata purgant, et sic sunt satisfactoria.

Præterea, Ambrosius dicit (1) : « Etsi fides (id est, peccati conscientia) desit, pœna satisfacit. » Ergo hujus vitæ flagella sunt satisfactoria.

(Conclusio. — Flagella et castigationes hujus vitæ quæ à Deo peccatori infliguntur, si aliquo modo fiant ipsius patientis, rationem satisfactionis accipiunt : sin minùs, hoc est, si eis omnino per impatientiam dissentiat, cùm non illius esse dicantur, non satisfactionis, sed vindicationis nomen habent.)

Respondeo dicendum, quòd recompensatio offensæ præteritæ potest fieri ab eo qui offendit, et ab alio. Quando autem fit ab alio, talis recompensatio *vindicationis* magis, quàm *satis-*

(1) In *Psalm.* CXVIII.

même de l'offense, elle est satisfaction en même temps que châtiment. Si donc le pécheur s'approprie en quelque manière comme devenus son propre bien les fléaux que Dieu lui inflige, il s'en fait par là même autant de moyens satisfactoires. Or il se les approprie de cette façon, s'il les accepte et les endure avec patience pour se purifier par là de ses péchés (1). Mais si l'impatience les lui fait au contraire repousser d'une manière absolue, alors, comme il n'y apporte aucun concours de sa volonté, ce ne sont plus pour lui des moyens satisfactoires, mais de purs châtiments.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique ces fléaux ne soient pas absolument en notre pouvoir, ils le sont néanmoins sous quelque rapport, savoir, en tant que nous les acceptons par la patience, en faisant alors de nécessité vertu : voilà pourquoi ils peuvent être méritoires et satisfactoires.

2° De même que, comme le dit saint Grégoire, « le même feu fait briller l'or et fumer la paille (2), » ainsi les mêmes fléaux purifient les bons, et rendent les méchants pires encore qu'ils n'étoient, par l'impatience qu'ils leur occasionne. Par conséquent, quoique communs aux uns et aux autres, ils ne sont satisfactoires que pour les bons.

3° Les fléaux accusent toujours quelque faute commise; mais ils n'accusent pas toujours une faute commise par la personne même qui les subit; car ils peuvent quelquefois n'être qu'une suite de la faute originelle. En effet, si l'humanité n'avoit d'abord été coupable, aucun fléau n'auroit existé dans le monde; mais comme le péché a été pour ainsi dire inoculé à notre nature, il arrive quelquefois que Dieu punisse une personne sans faute personnelle de sa part, mais pour donner du mérite à sa vertu et la mettre mieux en garde contre les péchés que plus tard elle pourroit commettre. Or ces deux avantages doivent aussi se rencontrer dans la satisfaction; car elle doit être tout à la fois, et une œuvre méri-

(1) C'est aussi la doctrine du concile de Trente, *sess.* XIV, can. 9.

(2) Ces paroles sont plutôt de saint Augustin, *Cité de Dieu*, liv. I, ch. 8.

---

factionis rationem habet; quando autem fit ab ipso qui offendit, etiam rationem *satisfactionis* habet. Unde si flagella quæ pro peccatis à Deo infliguntur, fiant aliquo modo ipsius patientis, rationem *satisfactionis* accipiunt; fiunt autem ipsius, in quantum ea acceptat ad purgationem peccatorum, eis utens patienter. Si autem omnino eis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius. Et ideo non habent rationem satisfactionis, sed vindicationis tantùm.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis illa flagella non sint omninò in potestate nostra, tamen quantùm ad aliquid sunt, prout scilicet eis patienter utimur; et sic homo facit de necessitate virtutem. Unde et meritoria et satisfactoria esse possunt.

Ad secundum dicendum, quòd sicut « sub eodem igne (ut Gregorius dicit), aurum rutilat et palea fumat; » sic etiam eisdem flagellis et boni purgantur, et mali magis inficiuntur per impatientiam. Et ideo quamvis flagella sint communia, tamen satisfactio tantùm est bonorum.

Ad tertium dicendum, quòd flagella respectum habent ad culpam præteritam semper; sed non semper ad culpam personæ, sed quandoque ad culpam naturæ. Si enim in humana natura nulla culpa præcessisset, nulla pœna fuisset; sed quia culpa in natura præcessit, personæ alicui divinitùs pœna infertur sine culpa personæ, ad meritum virtutis, et cautelam peccati sequentis : et duo hæc necessaria sunt etiam in satisfactione. Oportet enim esse

toire, pour que Dieu en soit honoré, et une sauvegarde pour la vertu, ou un préservatif contre les fautes à venir.

ARTICLE III.

Les œuvres satisfactoires sont-elles convenablement divisées en trois espèces?

Il paroît que les œuvres satisfactoires ne sont pas convenablement divisées en aumônes, jeûnes et prières. 1° Une œuvre satisfactoire doit être pénale. Or la prière n'est point accompagnée de peine, mais plutôt de plaisir, puisqu'elle est un remède contre la tristesse que la peine peut causer; de là vient que saint Jacques a dit : « Quelqu'un de vous a-t-il de la tristesse? qu'il prie. Est-il dans le calme? qu'il chante des psaumes. » Donc la prière ne sauroit être comptée parmi les œuvres satisfactoires.

2° Tout péché est ou charnel ou spirituel. Or, comme l'a dit saint Jérôme commentant ces paroles de l'Evangile selon saint Marc, IX, 28 : « Cette sorte de démons ne se chasse qu'au moyen de la prierè et du jeûne, le jeûne guérit de ce qui infecte le corps, et la prière de ce qui infecte l'ame. » Il ne doit donc pas y avoir d'autres œuvres satisfactoires que la prière et le jeûne.

3° La satisfaction est nécessaire pour l'amendement des pécheurs. Or l'aumône rend pur de toute espèce de péchés, d'après ces paroles de l'Evangile selon saint Luc, XI, 41 : « Faites l'aumône et tout sera pur pour vous. » Donc les deux autres espèces d'œuvres sont superflues.

Mais il paroît plutôt qu'il doit y en avoir davantage. Car les contraires se guérissent par les contraires, comme l'a dit le Philosophe dans sa *Morale*. Or il y a beaucoup plus de trois espèces de péchés. Donc il doit y avoir aussi plus de trois espèces d'œuvres satisfactoires.

---

opus meritorium, ut honor Deo exhibeatur, et oportet esse virtutum custodiam, ut à futuris peccatis præservemur.

ARTICULUS III.

Utrùm convenienter enumerentur opera satisfactoria.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter enumerentur opera satisfactoria, cùm dicitur, quòd sint tria, *eleemosyna*, *jejunium*, et *oratio*. Quia opus satisfactorium debet esse pœnale. Sed oratio pœnam non habet, cùm sit contra pœnæ tristitiam medicina, sed delectationem. Unde dicitur *Jacobi*, V : « Tristatur aliquis vestrùm? oret. Æquo animo est? psallat. » Ergo non debet computari inter opera satisfactoria.

2. Præterea, omne peccatum vel est carnale, vel spirituale. Sed, sicut dicit Hieronymus in illud *Marc*,. IX : « Hoc genus (dæmoniorum) in nullo potest exire nisi in oratione et jejunio, jejunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis. » Ergo non debet esse aliquod aliud opus satisfactorium.

3. Præterea, satisfactio est necessaria ad emendationem peccatorum. Sed eleemosyna ab omnibus peccatis emundat, *Luc.*, XI : « Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis. » Ergo alia duo sunt superflua.

Sed contra, videtur quòd debeant esse plura, quia « contraria contrariis curantur, » (ut dicitur (1) *Ethic.*, II, cap. 2, vel 3). Sed multò plura sunt peccatorum genera quam tria. Ergo debent plura satisfactionis opera computari.

(1) Αἱ δὲ ἰατρεῖαι διὰ τῶν ἐναντίων πεφύκασι γίνεσθαι. Arist. oper., tom. II, pag. 20, édit. Paris, 1619.

De plus, on enjoint également pour pénitence des pèlerinages, des coups de discipline, etc. Or ces sortes de pénitences n'entrent dans aucune des trois catégories en question. Donc l'énumération telle qu'on l'a faite des œuvres satisfactoires est insuffisante.

(Conclusion. — Comme nous ne pouvons satisfaire pour des offenses commises envers Dieu, qu'en nous retranchant à nous-mêmes, pour lui en faire honneur, quelque chose des trois seuls biens que nous puissions avoir, et qui sont les biens de l'ame, les biens du corps et les biens de la fortune, et que cette triple soustraction se fait au moyen de l'aumône, du jeûne et de la prière (1), il est évident qu'on a eu raison de distinguer ainsi les diverses espèces d'œuvres satisfactoires.)

La satisfaction, comme nous l'avons dit, art. 1, doit consister à se retrancher quelque chose pour l'honneur de Dieu. Or nous n'avons que trois sortes de biens, qui sont les biens de l'ame, ceux du corps et ceux de la fortune, autrement appelés biens extérieurs. Quant à ces derniers, c'est-à-dire quant aux biens de la fortune, nous nous les retranchons par l'aumône, et pour les biens du corps, nous nous les retranchons par le jeûne; mais pour ce qui est des biens de l'ame, comme il ne nous est permis ni de nous les retrancher quant à leur essence, ni de les amoindrir en nous, puisque ce sont ces biens mêmes qui peuvent nous rendre agréables à Dieu; si nous voulons qu'ils aient pour nous cet effet, il faut que nous en fassions à Dieu l'hommage entier, et c'est ce que nous ferons au moyen de la prière. Ce nombre ternaire convient également, si nous considérons la satisfaction comme ayant pour objet, ainsi que nous l'avons dit, quest. XII, art. 3, de retrancher les causes des péchés, puisque les racines des péchés sont au nombre de trois, suivant le témoignage de l'Apôtre, I *Jean*, II, 16, savoir la concupiscence de la chair, celle des yeux, et l'orgueil de la vie. En effet, la concupiscence de la chair est

(1) Ces trois sortes de bonnes œuvres se trouvent énoncées à la fois dans ces paroles de l'ange à Tobie, XII, 8 : » La prière est bonne avec le jeûne et l'aumône. »

Præterea, peregrinationes etiam injunguntur pro satisfactione, et disciplinæ, sive flagellationes, quæ non computantur sub aliquo horum. Ergo sufficienter enumerantur.

(Conclusio. — Cùm de divinis offensis aliter satisfacere non possimus, quàm ut de tribus illis, quæ sola habemus, bonis, animæ scilicet, corporis ac fortunæ, aliquid ad honorem Dei nobis subtrahamus, hoc autem vel per eleemosynam, jejunium aut orationem fiat : rectè tria hæc assignari opera satisfactionis manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd satisfactio, ut dictum est (art. 1), debet esse talis per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei; nos autem non habemus nisi tria bona, scilicet bona animæ, bona corporis, et bona fortunæ, scilicet exteriora. Ex bonis quidem fortunæ subtrahimus nobis aliquid per *eleemosynam*, sed ex bonis corporis per *jejunium*. Ex bonis autem animæ, non oportet quòd aliquid subtrahamus nobis quantùm ad essentiam, vel quantùm ad diminutionem ipsorum, quia per ea efficimur Deo accepti; sed per hoc quòd ea submittimus Deo totaliter, et hoc fit per *orationem*. Competit etiam iste numerus ex parte illa, qua satisfactio peccatorum causas excidit (ut dictum est qu. 12, art. 3), quia radices peccatorum tres ponuntur, I. *Joan.*, II, scilicet « concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitæ. » Contra concupiscentiam carnis ordinatur *jejunium*, contra

combattue par le jeûne, celle des yeux par l'aumône, et l'orgueil de la vie par la prière, comme l'a observé saint Augustin en commentant un passage de saint Matthieu. Ce même nombre convient aussi par rapport à l'autre effet que doit avoir la satisfaction, et qui est de fermer l'entrée aux tentations de pécher. Car tout péché se commet, ou contre Dieu, et c'est alors la prière qui doit en être le remède; ou contre le prochain, et le remède alors sera l'aumône; ou contre celui même qui le commet, et il y remédiera par le jeûne.

Je réponds aux arguments : 1° Quelques-uns font observer qu'il y a deux sortes de prières : celle des contemplatifs, dont la conversation est dans les cieux, et comme cette première sorte de prières ne cause à l'ame que de la joie, elle ne sauroit, disent-ils, être satisfactoire. L'autre est celle qui consiste à répandre des gémissements au sujet des péchés qui peuvent se commettre, et comme celle-ci est accompagnée de peine, elle entre en part dans la satisfaction. Mais disons plutôt que toute sorte de prières a les qualités voulues pour être satisfactoire, parce que, quand même l'esprit y trouveroit ses délices, la chair y trouve toujours sa répression, perdant de sa vivacité et de sa force, comme l'observe saint Grégoire dans son commentaire sur Ezéchiel, « à mesure que l'esprit intérieur ou l'amour des biens invisibles gagne de son côté. » C'est ce que nous représente l'infirmité qui survint à Jacob par suite de sa lutte contre l'ange, racontée dans la *Genèse*, chapitre XXXII.

2° On distingue deux sortes de péchés charnels : les uns se consomment dans le plaisir même que la chair y éprouve, comme la gourmandise et la luxure; les autres se consomment, non, il est vrai, dans le plaisir de la chair, mais dans ce qui a pour fin de satisfaire la chair, quoique ce soit plutôt l'ame qui y trouve son contentement, comme l'avarice. Les péchés de cette dernière espèce tiennent comme le milieu entre les péchés spirituels et les péchés charnels : c'est pourquoi il est besoin d'y remédier

---

concupiscentiam oculorum *eleemosyna*, et contra superbiam vitæ ordinatur oratio, ut Augustinus dicit *super Matth.* Competit etiam quantùm ad hoc quòd satisfactio est « peccatorum suggestionibus aditum non indulgere. » Quia omne peccatum vel in Deum committimus, et contra hoc ordinatur *oratio;* vel in proximum, et contra hoc ordinatur *eleemosyna;* vel in nos ipsos, et contra hoc ordinatur *jejunium.*

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm quosdam duplex est oratio. Quædam quæ est contemplativorum, quorum conversatio in cœlis est; et talis quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria. Alia est, quæ pro peccatis gemitus fundit, et talis habet pœnam, et est satisfactionis pars. Vel dicendum, et meliùs, quòd quælibet oratio habet rationem satisfactionis, quia quamvis habeat suavitatem spiritûs, habet tamen afflictionem carnis; quia, ut dicit Gregorius *super Ezech.* (Homil. I, 14), « dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur procul dubio fortitudo carnis. » Unde et nervus femoris Jacob ex lucta Angeli emarcuisse legitur, *Gen.*, XXXII.

Ad secundum dicendum, quòd *peccatum carnale* dicitur dupliciter. Uno modo, quod in ipsa delectatione carnis completur, ut gula et luxuria. Alio modo, quod completur in his quæ ad carnem ordinantur, quamvis non in delectatione carnis, sed in delectatione animæ magis perficiatur, ut avaritia. Unde talia peccata sunt quasi media inter spiritualia et carnalia. Et ideo oportet quòd eis etiam aliqua satis-

par une espèce de satisfaction qui leur soit propre, et ce remède c'est l'aumône.

3° Quoique chacune des trois œuvres satisfactoires convienne plus particulièrement à certains péchés, parce qu'il est dans l'ordre que le pécheur soit puni par où il a péché, et que la satisfaction s'attaque à la racine même du péché commis, néanmoins les trois peuvent se remplacer les uns les autres, absolument parlant, comme moyens de satisfaire pour quelque espèce de péché que ce soit. De là vient qu'à celui qui ne peut pas user de quelqu'un en particulier de ces trois moyens, on lui en enjoint un autre; et parmi ces moyens, c'est surtout l'aumône qui peut suppléer au défaut des deux autres nommés, puisqu'elle sert à les acheter, pour ainsi dire, en faisant participer celui qui la donne aux mérites de ceux qui la reçoivent. Par conséquent, l'avantage qu'a l'aumône de guérir de toute sorte de péchés ne rend pas les autres moyens de satisfaction superflus.

4° Quoique les péchés se divisent en bien des espèces particulières, toutes ces espèces elles-mêmes se réduisent à ces trois principales, qui en sont comme les racines, et auxquelles répondent, comme nous l'avons dit, les trois différentes espèces d'œuvres satisfactoires.

5° Tout ce qui peut servir à mater la chair est compris sous le nom de jeûne, comme tout ce par quoi on vient en aide au prochain contracte la qualité d'aumône, et de même tout moyen de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû rentre dans ce que nous appelons ici du nom de prière. On voit par là qu'une seule et même œuvre peut offrir plus d'un moyen de satisfaction.

---

factio respondeat propria, scilicet eleemosyna.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis singula istorum trium per quamdam convenientiam singulis peccatis approprientur; quia congruum est, ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur (1), et quòd peccati commissi, per satisfactionem radix abscindatur, tamen quodlibet horum pro quolibet peccato satisfacere potest. Unde ei qui non potest unum ex his perficere, injungitur aliud, et præcipuè eleemosyna, quæ aliorum vices supplere potest, in quantum alia satisfactionis opera per eleemosynam quisque sibi mercatur (2) quodammodo in illis quibus eleemosynam tribuit. Unde non oportet quòd si eleemosyna omnia mundet peccata, propter hoc aliæ satisfactiones superfluant.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis sint multa peccata in specie, tamen omnia ad illas tres radices, vel ad illa tria peccatorum genera, quibus diximus dictas satisfactiones respondere, reducuntur.

Ad quintum dicendum, quòd quidquid ad afflictionem corporis pertinet, totum ad jejunium refertur. Et quidquid in proximi utilitatem expenditur, totum eleemosynæ rationem habet; et similiter quæcumque latria exhibetur Deo, orationis accipit rationem. Et ideo etiam unum opus potest habere plures rationes satisfaciendi.

(1) Juxta illud *Sap.*, XI, 7 : *Per quæ quis peccat, per hæc et torquetur*, id est *punitur*, græcè κολάζεται.

(2) Sic legi debet, id est *emit;* alludendo ad illud ex Matthæo, X, vers. 41 : *Qui recipit justum in nomine justi, mercedem justi accipiet.*

QUESTION XVI.

De ceux qui ont à recevoir le sacrement de pénitence (1).

Parlons maintenant de ceux qui ont à recevoir le sacrement de pénitence. Nous examinerons : 1° Si la pénitence peut convenir à ceux qui sont innocents. 2° Si elle peut convenir aux saints qui sont en possession de la gloire céleste. 3° Si elle peut convenir aux anges, soit bons, soit mauvais.

ARTICLE I.

La pénitence peut-elle convenir à ceux qui sont innocents?

Il paroît que la pénitence ne sauroit convenir à ceux qui sont innocents. 1° La pénitence consiste à pleurer des péchés commis. Or ceux qui sont innocents n'ont par là même commis aucun péché. Donc ils n'ont point à faire pénitence.

2° La pénitence implique une peine par son nom même. Or ceux qui sont innocents ne méritent aucune peine. Donc ils n'ont point à faire pénitence.

3° La pénitence a un rapport intime avec la justice vindicative. Or ceux qui sont innocents n'ont rien à démêler avec la justice vindicative. Donc ils n'ont rien à démêler non plus avec la pénitence.

Mais toutes les vertus infuses sont données en même temps. Or la pénitence est une vertu. Donc, puisqu'on reçoit les autres vertus dans le baptême, on doit y recevoir aussi la vertu de pénitence.

D'ailleurs tout homme est susceptible d'être guéri, quand même il n'au-

(1) Ainsi que l'observe Sylvius, ce titre est défectueux, puisqu'aucun des articles de la

---

QUÆSTIO XVI.

De suscipientibus sacramentum pœnitentiæ, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de suscipientibus sacramentum pœnitentiæ.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm pœnitentia possit esse in innocentibus. 2° Utrùm in sanctis qui sunt in gloria. 3° Utrùm in Angelis, seu bonis seu malis.

ARTICULUS I.

Utrùm pœnitentia possit esse in innocentibus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in innocentibus pœnitentia esse non possit. Quia pœnitentia est commissa mala plangere. Sed innocentes nullum malum commiserunt. Ergo in eis pœnitentia non est.

2. Præterea, pœnitentia ex suo nomine importat pœnam. Sed innocentibus non debetur pœna. Ergo non est in eis pœnitentia.

3. Præterea, pœnitentia in idem coincidit cum vindicativa justitia. Sed omnibus existentibus innocentibus vindicativa justitia locum non haberet. Ergo nec pœnitentia, et ita non est in innocentibus.

Sed contra, omnes virtutes simul infunduntur. Sed pœnitentia est virtus. Cùm ergo in baptismo innocentibus infundantur aliæ virtutes (1), infunditur etiam et pœnitentia.

Præterea, ille qui nunquàm fuit infirmus corporaliter, dicitur sanabilis. Ergo et similiter

(1) Ut ostensum est ex professo III part., qu. 69, art. 4, et habetur in Clementina *Fidei*

roit encore éprouvé aucune maladie. Donc il doit en être de même par rapport aux maux spirituels. Mais comme l'acte de la guérison spirituelle consiste dans celui de la pénitence, ainsi la susceptibilité d'être guéri des maux spirituels, qui sont les péchés, consiste dans l'habitude de la pénitence. Donc on peut avoir cette habitude ou cette vertu, sans qu'on ait pour cela commis aucun péché.

(Conclusion. — Comme ceux qui sont dans l'état d'innocence n'ont commis aucun péché, mais qu'ils peuvent en commettre, ils doivent, sinon produire des actes de pénitence, du moins avoir l'habitude de cette vertu, du moment où ils reçoivent la grace, et par là même toutes les vertus infuses.)

L'habitude tient le milieu entre la puissance et l'acte; et comme ce dernier ne peut exister sans la première, au lieu que celle-ci peut exister sans celui-là, l'habitude ne peut non plus exister sans la puissance, quoiqu'elle puisse se trouver dans l'absence de tout acte. Supprimer la matière d'un acte, c'est supprimer cet acte même, parce qu'un acte ne peut avoir lieu sans matière qui en soit le suppôt; au lieu que l'habitude d'une vertu peut exister sans matière à la pratique de cette même vertu, puisque dès-lors que cette matière est présente, l'habitude peut être réduite à l'acte. Ainsi un pauvre peut avoir l'habitude de la munificence,

présente question n'a trait au sacrement, mais seulement à la vertu de pénitence. Pour entrer dans la pensée de saint Thomas, telle qu'il l'a exprimée lui-même dans ses remarques sur le quatrième livre des Sentences, dist. 14, les rédacteurs du supplément auroient donc dû plutôt l'intituler : *De subjecto pœnitentiæ*. La question *De suscipientibus sacramentum pœnitentiæ* a été traitée dans la troisième partie, quest. LXXXIV, art. 5, et dans ce supplément même, quest. VI, art. 3. (*Sylvius.*)

---

ille qui nunquàm fuit infirmus spiritualiter. Sed sicut sanatio in actu à vulnere peccati, non est nisi per actum pœnitentiæ, ita nec sanabilitas nisi per habitum pœnitentiæ. Ergo ille qui nunquam habuit infirmitatem peccati, habet habitum pœnitentiæ.

(Conclusio. — Cùm innocentes in statu innocentiæ peccata nulla commiserint, committere autem possint, licet in iis non sit actus pœnitentiæ, habitus tamen constitui debet, si gratiam scilicet habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.)

Respondeo dicendum, quòd habitus medius est inter potentiam et actum. Et quia remoto priori, removetur posterius, non autem è converso; ideo remota potentia ad actum, removetur habitus, non autem remoto actu. Et quia subtractio materiæ tollit actum, propter hoc, quòd actus non potest esse sine materia in quam transit; ideo habitus alicujus virtutis competit alicui, cui non suppetit materia, propter hoc quòd suppetere potest, et ita in actum exire. Sicut pauper homo potest habere habitum magnificentiæ, sed non actum; quia

catholicæ, § *Verum*, ex concilio Viennensi sub Clemente V, ubi dicitur : *Quia quantùm ad effectum baptismi in parvulis reperiuntur Doctores quidam Theologi contrarias opiniones habuisse : quibusdam dicentibus per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; aliis autem e contrario asserentibus quòd et culpa eisdem in baptismo remittitur, et virtutes ac informans gratia quoad habitum infunduntur, etsi non pro illo tempore quoad usum : nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi quæ per baptismum applicatur omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam parvulis quàm adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem et dictis Sanctorum ac Doctorum modernorum Theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio, duximus eligendam.* Hoc autem sub dubio antea reliquerat Innocentius III, ut cap. *Majores* videre est, Extra de baptismo.

quoiqu'il ne puisse en pratiquer les actes, parce que, quoiqu'il n'ait pas les richesses, qui sont la matière sur laquelle s'exerce cette vertu, il y a en lui possibilité de les avoir. Comme donc ceux qui sont innocents n'ont point de péchés qui leur fournissent matière à pénitence, mais qu'ils sont cependant susceptibles d'en avoir, ils ne peuvent pas produire des actes de pénitence, mais ils peuvent avoir néanmoins l'habitude de cette vertu : et ils auront cette habitude, du moment où ils auront la grace, avec laquelle on reçoit en même temps toutes les vertus infuses.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique celui qui est innocent n'ait point commis de péchés, il peut cependant en commettre, et par conséquent il est bon qu'il ait l'habitude de la pénitence. Cette habitude, il est vrai, ne peut pas être réduite à l'acte, à moins que ce ne soit pour des péchés véniels, puisque les péchés mortels la détruisent, mais elle n'est pas pour cela donnée en vain, parce qu'elle sert au perfectionnement des puissances naturelles de l'homme.

2° Quoiqu'on ne mérite actuellement aucune peine, tant qu'on se trouve dans l'état d'innocence, on n'en est pas moins susceptible d'en mériter, par là même qu'on pourroit faire des choses auxquelles une peine seroit due.

3° La possibilité de pécher restant toujours, il y a toujours lieu à la justice vindicative quant à l'habitude, quoiqu'il n'y ait lieu d'en exercer des actes, qu'autant qu'il y a des péchés actuellement commis.

ARTICLE II.

Les saints qui sont dans la gloire ont-ils la vertu de pénitence?

Il paroît que les saints qui sont dans la gloire ne sauroient avoir la vertu de pénitence. 1° Comme le dit saint Grégoire dans ses *Morales*, les bienheureux se souviennent des péchés d'ici-bas, comme nous, dans l'état de santé, nous nous souvenons, sans aucun sentiment de douleur, des

---

non habet magnitudinem divitiarum, quæ sunt materia magnificentiæ, sed potest habere. Et ideo cùm innocentes in statu innocentiæ non habeant peccata commissa, quæ sunt materia pœnitentiæ, sed possunt habere, actus pœnitentiæ in eis esse non potest, sed habitus potest : et hoc, si gratiam habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis non commiserint, possunt tamen committere; Et ideo eis habitum pœnitentiæ habere competit. Sed tamen habitus iste nunquàm in actum exire potest; nisi fortè respectu venialium peccatorum, quia peccata mortalia tollunt ipsum. Nec tamen est frustra; quia est perfectio potentiæ naturalis.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis non sit debita eis pœna actu, tamen in eis possibile est aliquid esse, pro quo eis pœna debeatur.

Ad tertium dicendum, quòd remanente potentia ad peccandum, adhuc haberet locum vindicativa justitia secundùm habitum, quamvis non secundùm actum, si peccata actu non essent.

ARTICULUS II.

Utrùm sancti homines qui sunt in gloria, habeant pœnitentiam.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sancti homines qui sunt in gloria, non habeant pœnitentiam. Quia, sicut dicit Gregorius in *Moral.* : « Beati peccatorum recordantur, sicut nos sani sine dolore dolorum memoramur. »

douleurs de la maladie. Or la pénitence est la douleur de l'ame. Donc les saints qui sont dans le ciel ne sont pas susceptibles de pénitence.

2° Les saints qui sont dans le ciel sont semblables en tout à Jésus-Christ. Or il n'y a jamais eu lieu en Jésus-Christ à la vertu de pénitence, par là même qu'il n'y a jamais eu lieu en lui à la vertu de foi, qui est le principe de celle de pénitence. Donc les saints ne pourront avoir la vertu de pénitence dans le ciel.

3° Une habitude qui ne sauroit jamais être réduite à l'acte est complètement inutile. Or les saints dans le ciel ne pourront jamais pratiquer la pénitence, puisqu'il faudroit pour cela qu'il pût leur arriver quelque chose de contraire à leurs vœux. Donc il n'y a point lieu non plus d'admettre en eux l'habitude de la pénitence.

Mais la pénitence fait partie de la justice. Or la justice est immortelle de sa nature, et elle subsistera même dans le ciel. Donc la pénitence y subsistera aussi.

D'ailleurs nous lisons dans la vie des Pères ce mot de l'un d'entre eux, que même Abraham se repentira de n'avoir pas fait plus de bien qu'il n'en a fait ici-bas. Mais on doit se repentir du mal qu'on a fait, plus encore que d'avoir omis un bien qu'on n'étoit pas tenu de faire (car ce n'est qu'un bien de cette espèce qu'Abraham pourroit se repentir de n'avoir pas fait). Donc il y aura lieu pour les saints dans le ciel de se repentir des péchés d'ici-bas.

(Conclusion. — Comme les vertus cardinales subsisteront dans le ciel, il en sera de même de la pénitence, puisqu'elle fait partie de la justice, qui est une de ces vertus.)

Les vertus cardinales subsisteront toujours dans le ciel, mais comme vertus accomplies, et dont la fin est atteinte; et par conséquent, comme la pénitence fait partie de la justice, qui est une de ces vertus cardinales, quiconque a l'habitude de la pénitence dans la vie présente, l'aura aussi dans la vie future. Seulement, les actes n'en seront plus les mêmes, mais

---

Sed pœnitentia est dolor cordis. Ergo sancti in patria non habent pœnitentiam.

2. Præterea, sancti in patria sunt Christo conformes. Sed in Christo non fuit pœnitentia, quia nec fides, quæ est principium pœnitentiæ. Ergo nec in sanctis in patria erit pœnitentia.

3. Præterea, frustrà est habitus qui ad actum non reducitur. Sed sancti in patria non pœnitebunt actu, quia sic esset eis aliquid contra votum. Ergo non erit in eis habitus pœnitentiæ.

4. Sed contra, pœnitentia est pars justitiæ. Sed justitia est perpetua et immortalis, et in patria remanebit. Ergo et pœnitentia.

5. Præterea, in vitis Patrum legitur à quodam Patre dictum quod « etiam Abraham pœnitebit de hoc, quòd non plura bona fecerit. » Sed magis debet homo pœnitere de malo commisso, quàm de bono omisso, ad quod non tenebatur (quia de tali bono loquitur). Ergo erit ibi pœnitentia de malis commissis.

(Conclusio. — Sicut virtutes cardinales remanebunt in patria, ita etiam pœnitentiam, quæ est pars virtutis cardinalis, scilicet justitiæ, habebunt sancti qui sunt in gloria.)

Respondeo dicendum, quòd virtutes cardinales remanebunt in patria, sed secundùm actus quos habent in fine suo. Et ideo cùm pœnitentiæ virtus sit pars justitiæ, quæ est virtus cardinalis, quicumque habet habitum pœnitentiæ in hac vita, habebit in futura. Sed non habebit eumdem actum quem nunc habet, sed alium,

ils se réduiront à rendre graces à Dieu pour la miséricorde avec laquelle il aura pardonné les péchés.

Je réponds aux arguments : 1° Le passage de saint Grégoire prouve simplement que la pénitence ne s'exercera pas dans le ciel par les mêmes actes que ceux par lesquels elle s'exerce ici-bas : c'est ce que nous accordons aussi.

2° Jésus-Christ n'a jamais pu pécher, et par conséquent il n'a pu y avoir pour lui, ni en acte ni en puissance, matière à cette vertu : on ne doit donc pas raisonner de lui comme de tout autre.

3° L'acte proprement dit de la pénitence, telle qu'elle se pratique ici-bas, n'aura point lieu dans le ciel; mais il ne suit pas de là que l'habitude de cette vertu doive y être inutile, puisqu'elle s'y exercera par d'autres actes.

4° Nous accordons ce qui est dit en quatrième lieu; mais comme la raison donnée ensuite tendroit à prouver que les actes de pénitence devroient être les mêmes dans le ciel qu'ici-bas,

5° Nous ajoutons que dans le ciel notre volonté sera entièrement conforme à celle de Dieu. Par conséquent, comme Dieu veut d'une volonté antécédente que tout soit bien, et par suite qu'il n'y ait point de mal dans le monde, sans qu'il le veuille pourtant d'une volonté conséquente, il en sera de même des bienheureux, et c'est improprement qu'une volonté de cette espèce est appelée du nom de pénitence dans le passage allégué des Vies des Pères.

ARTICLE III.

Les anges sont-ils susceptibles d'avoir la vertu de pénitence?

Il paroît que les anges, soit bons, soit mauvais, sont susceptibles d'avoir la vertu de pénitence. 1° « La crainte est le commencement de la sagesse. » Or les anges sont susceptibles de crainte, puisque, comme l'a dit saint

---

scilicet gratias agere Deo pro misericordia relaxante peccata.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa auctoritas probat, quòd non habent eumdem actum quem hîc habet pœnitentia. Et hoc concedimus.

Ad secundum dicendum, quòd Christus non potuit peccare. Et ideo materia hujus virtutis non competit sibi nec actu nec potentia. Et propter hoc non est simile de ipso et de aliis.

Ad tertium dicendum, quòd pœnitere propriè loquendo, prout dicit actum pœnitentiæ, qui nunc est, non erit in patria; nec tamen habitus frustrà erit, quia alium actum habebit.

Ad quartum concedimus. Sed quia quinta ratio probat quòd etiam idem actus pœnitentiæ erit in patria, qui modò est,

Ideo dicendum ad quintum, quòd voluntas nostra in patria omnino erit conformis voluntati Dei. Unde sicut Deus voluntate antecedente vult omnia esse bona, et per consequens nihil esse mali, non autem voluntate consequente, ita etiam est de beatis; et talis voluntas impropriè dicitur ab illo sancto Patre *pœnitentia*.

ARTICULUS III.

Utrùm Angelus sit susceptivus pœnitentiæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd etiam Angelus, seu bonus, seu malus, sit susceptivus pœnitentiæ. Quia « timor est initium pœnitentiæ. » Sed in eis est timor, *Jac.*, II :

Jacques, II, 19, « les démons croient et tremblent. » Donc ils sont aussi susceptibles de pénitence.

2° Le Philosophe a dit dans sa *Morale*, liv. IX, que les « méchants sont pleins de repentir, et que c'est ce qui fait la plus grande partie de leur châtiment. » Or les démons sont méchants plus qu'on ne sauroit dire, et il ne manque rien au châtiment qu'ils subissent. Donc les démons sont susceptibles de repentir.

3° Une chose quelconque se meut plus facilement vers ce qui est conforme à sa nature que vers ce qui lui est contraire, comme l'eau qu'on a chauffée par quelque moyen violent revient d'elle-même à sa température naturelle. Or les anges peuvent changer et se tourner au péché, ce qui pourtant est contre leur nature, telle qu'ils l'ont tous reçue du Créateur. Donc ils peuvent à bien plus forte raison revenir à ce qui est conforme à leur nature. Or ce seroit là le fait de la pénitence. Donc les anges sont susceptibles de la vertu de pénitence.

4° On doit, suivant saint Jean Damascène, porter sur les anges le même jugement que sur les ames séparées des corps. Or les ames séparées des corps, telles que celles des saints du ciel, sont susceptibles de la vertu de pénitence, d'après l'opinion de quelques-uns. Donc les anges peuvent également en être susceptibles.

Mais l'homme, par la pénitence, obtient le pardon des péchés qu'il a commis. Or les anges, du moment où ils auroient commis un péché, ne pourroient en obtenir le pardon. Donc ils ne sont pas susceptibles d'avoir la vertu de pénitence.

D'ailleurs, saint Jean Damascène a dit que l'homme fait pénitence pour expier les foiblesses de sa nature corporelle. Or les anges ne sont point unis à des corps. Donc ils ne peuvent faire pénitence.

(Conclusion. — La pénitence ne convient aux bons anges sous aucun rapport, en tant qu'elle est un sentiment : elle convient aux mauvais

---

« Dæmones credunt, et contremiscunt. » Ergo in eis potest esse pœnitentia.

2. Præterea, Philosophus dicit in IX. *Ethicor.*, quòd « pœnitudine replentur mali, et hæc est maxima pœna eis. » Sed dæmones maximè sunt pravi, nec aliqua pœna eis deest. Ergo dæmones possunt pœnitere.

3. Præterea, faciliùs movetur aliquid in id quod est secundùm naturam, quàm in id quod est contra naturam, sicut aqua, quæ per violentiam calefacta est, etiam per seipsum ad naturalem proprietatem redit. Sed Angeli possunt mutari in peccatum, quod est contra communem naturam eorum. Ergo multò fortiùs possunt revocari in id quod est secundùm naturam. Sed hoc facit pœnitentia. Ergo sunt susceptibiles pœnitentiæ.

4. Præterea, idem judicium est secundùm Damascenum, lib. II, *De fide orthod.*, cap. 11 et 12, de angelis et de animabus separatis. Sed in animabus separatis potest esse pœnitentia, ut quidam dicunt, sicut in animabus beatis, quæ sunt in patria. Ergo et in angelis potest esse pœnitentia.

Sed contra, per pœnitentiam homo consequitur veniam de peccato commisso. Sed hoc est impossibile in angelis. Ergo non sunt susceptibiles pœnitentiæ.

Præterea, Damascenus dicit quòd « homo fungitur pœnitentia propter corporis infirmitatem. » Sed Angeli non sunt in corpore. Ergo in eis non potest esse pœnitentia.

(Conclusio. — Pœnitentia, secundùm quòd est passio, competit malis angelis : nullo

anges; mais, en tant qu'elle est une vertu, elle ne sauroit se trouver en eux, puisque leur péché est irrémissible.)

La pénitence, telle qu'elle a lieu ici-bas, peut s'entendre de deux manières : car, ou l'on entend par ce mot le sentiment qu'on éprouve, et prise en ce sens, la pénitence n'est autre chose qu'une douleur ou une tristesse conçue à l'occasion d'un péché commis, et quoique considérée de même elle n'existe à proprement parler que dans l'appétit concupiscible, cela n'empêche pas qu'en langage figuré on n'appelle du même nom l'acte par lequel la volonté déteste le mal qu'elle a fait, de même qu'on transporte aussi à l'appétit intellectif l'amour et les autres passions. Ou bien on entend par pénitence la vertu de ce nom, et en ce sens un acte de pénitence est un acte de détestation du mal qu'on a fait avec le ferme propos de ne plus le faire, mais de l'expier au contraire et de satisfaire à Dieu pour l'offense commise par là contre lui. Or quelqu'un ne peut être supposé capable de détester le mal, qu'autant qu'il est naturellement disposé pour le bien; et comme cette disposition ou inclination vers le bien n'est totalement détruite dans aucune créature, la détestation du péché doit se trouver même dans les damnés, et par conséquent on doit aussi reconnoître en eux le sentiment du repentir, ou quelque chose d'approchant, suivant ce qui est dit dans le livre de la Sagesse, V, 3 : « Se repentant en eux-mêmes, » etc. Et comme cette sorte de pénitence n'est pas une habitude, mais un sentiment ou un acte, elle ne sauroit être dans les bons anges, qui n'ont aucun péché à se reprocher dans toute la durée de leur existence, mais elle se trouve daus les mauvais; puisque la même raison milite pour eux que pour les ames des damnés : car, comme le dit saint Jean Damascène, « la chute est pour les anges ce que la mort est pour les hommes. » Mais le péché d'un ange est irrémissible; et comme le péché n'est la matière proprement dite de la vertu de pénitence, qu'autant qu'il est susceptible d'être remis ou expié, le péché des mauvais anges n'étant

---

modo autem in angelis beatis esse potest; secundùm verò quòd est virtus, non potest esse inmalis angelis, cùm peccatum illorum si irremissibile.)

Respondeo dicendum, quòd pœnitentia in nobis dupliciter accipitur. Uno modo, secundùm quòd est passio; sic autem nihil aliud est, quàm dolor vel tristitia de malo commisso; et quamvis secundùm quòd est passio, non sit nisi in concupiscibili, tamen aliquis actus voluntatis similitudinariè *pœnitentia* dicitur, quo quis scilicet detestatur quod facit; sicut etiam amor, et aliæ passiones dicuntur in intellectivo appetitu. Alio modo accipitur secundùm quòd est virtus; et hoc modo detestari malum commissum cum emendationis proposito et intentione expiandi, vel Deum placandi de offensa commissa, est actus ejus. Detestatio autem mali competit alicui, secundùm quòd habet ordinem naturalem ad bonum; et quia in nulla creatura talis ordo vel inclinatio totaliter tollitur, ideo etiam in damnatis talis detestatio manet, et per consequens, pœnitentiæ passio, vel similis ei; ut dicitur *Sapient.*, V : « Intra se pœnitentiam agentes. » etc. Et hæc quidem pœnitentia, cùm non sit habitus, sed passio vel actus, nullo modo in beatis angelis esse potest, in quibus peccata commissa non præcesserunt, sed in malis angelis est, cùm sit eadem ratio de ipsis, et de animabus damnatorum; quia secundùm Damascenum, *De fide orthod.*, cap. 4 : « Quod hominibus est mors, hoc angelis est lapsus. » Sed peccatum angeli est irremissibile, et quia peccatum, ut remis-

point susceptible d'être expié ou pardonné, ne sauroit leur fournir matière à la vertu de pénitence ; et par conséquent, ne pouvant jamais produire les actes de cette vertu, ils ne peuvent en avoir l'habitude : d'où il faut conclure que la vertu de pénitence est impossible aux anges.

Je réponds aux arguments : 1° La crainte produit en eux un mouvement de repentir, mais qui n'est pas une vertu.

2° C'est encore la même réponse.

3° Tout ce qu'il y a en eux de naturel, est bon et les porte vers le bien ; mais leur libre arbitre s'obstine pour le mal ; et comme le mouvement, soit de la vertu, soit du vice, ne suit pas l'inclination de la nature, mais plutôt le mouvement du libre arbitre, on ne sauroit inférer de ce qu'ils sont naturellement portés vers le bien, qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir en eux un mouvement de vertu.

4° On ne doit pas raisonner au sujet des saints anges de la même manière qu'au sujet des ames saintes ; car dans ces dernières il y a eu ou du moins il a pu y avoir des péchés susceptibles d'être pardonnés, au lieu qu'il n'a jamais pu y en avoir dans les anges : et ainsi, quoiqu'ils se ressemblent quant à leur état présent, ils ne se ressemblent pourtant pas quant à leur état antérieur. Or c'est à cet état antérieur que la pénitence peut avoir rapport.

---

sibile est vel expiabile, est propria materia ipsius virtutis, quæ pœnitentia dicitur ; ideò cùm materia non possit eis competere, non adest eis potentia exeundi in actum, et ideo nec habitus eis convenit, et ideo angeli susceptivi virtutis pœnitentiæ esse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex timore in eis generatur aliquis pœnitentiæ motus, sed non quæ sit virtus.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd quidquid in eis est naturale, totum est bonum et ad bonum inclinans ; sed liberum arbitrium in eis est in malo obstinatum ; et quia motus virtutis et vitii non sequitur inclinationem naturæ, sed magis motum liberi arbitrii, ideo non oportet, quamvis naturaliter inclinentur ad bonum, quòd motus virtutis in eis sit, vel esse possit.

Ad quartum dicendum, quòd non est eadem ratio de angelis sanctis, et de animabus sanctis ; quia in animabus sanctis præcessit vel præcedere potuit peccatum remissibile, non autem in angelis ; et ita, quamvis sint similes quantùm ad statum præsentem, non tamen quantùm ad statum præteritum, quem pœnitentia respicit directè.

QUESTION XVII.

De la nature et de la définition du pouvoir des clefs.

La suite des idées demande que nous nous occupions maintenant du pouvoir des clefs, qu'ont à exercer les ministres du sacrement de pénitence. Ici nous aurons à traiter : 1° du pouvoir des clefs en général ; 2° de l'excommunication ; 3° des indulgences : car le pouvoir de les accorder, comme celui de lancer des excommunications, est une dépendance du pouvoir des clefs.

Sur le premier point, on demande : 1° Quelle est la nature du pouvoir des clefs, comment il se définit et quel en est l'usage? 2° Quel est l'effet de cet usage? 3° Quels sont les ministres de ce pouvoir? 4° Quels sont ceux sur qui ils peuvent l'exercer?

Et sur le premier de ces quatre derniers articles, on demande en particulier : 1° S'il doit y avoir dans l'Eglise un pouvoir des clefs? 2° Si ce pouvoir se résout dans le double pouvoir de lier et de délier? 3° Si l'on doit admettre pour ce double pouvoir deux clefs, ou bien une seulement?

ARTICLE I.

Doit-il y avoir dans l'Eglise un pouvoir des clefs?

Il paroît qu'il ne doit pas y avoir dans l'Eglise un pouvoir des clefs. 1° Il n'est pas besoin de clefs pour entrer dans une maison dont la porte est ouverte. Or nous lisons dans l'*Apocalypse,* IV, 1 : « Je vis une porte ouverte dans le ciel; » et par cette porte il faut entendre Jésus-Christ, puisqu'il a dit de lui-même, *Jean,* X, 9 : « Je suis la porte. » Donc l'Eglise n'a pas besoin de clefs pour nous faire entrer dans le ciel.

2° Une clef a pour destination d'ouvrir et de fermer. Or ce double

---

QUÆSTIO XVII.

De entitate et quidditate clavium, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de potestate ministrorum hujus sacramenti, quæ ad claves pertinet. Circa quod primò videndum est de clavibus; secundò, de excommunicatione; tertiò, de indulgentia; hæc enim duo sunt annexa potestati clavium Circa primum consideranda sunt quatuor : Primò, de entitate et quidditate clavium, et usu earum; secundò, de effectu earum; tertiò, de ministris clavium; quartò, de his in quibus potest exerceri usus clavium.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm claves in Ecclesia esse debeant. 2° Utrùm clavis sit potestas ligandi atque solvendi, etc. 3° Utrùm sint duæ claves, vel tantùm una.

ARTICULUS I.

Utrùm claves in Ecclesia esse debeant.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd claves in Ecclesia esse non debeant. Non enim requiruntur claves ad intrandum domum, cujus ostium est apertum. Sed *Apoc.,* IV, dicitur : « Vidi, et ecce in cœlo ostium apertum, » quod Christus est, qui de seipso dicit, *Joann.,* X : « Ego sum ostium. » Ergo ad introitum cœli, Ecclesia clavibus non indiget.

2. Præterea, clavis est ad aperiendum et

attribut n'appartient qu'à Jésus-Christ, « qui ouvre, et alors personne ne peut fermer, qui ferme, et alors personne ne peut ouvrir, » *Apoc.*, III, 7. Donc l'Eglise n'a point de clefs qui puissent être déposées entre les mains de ses ministres.

3° Pour qui le ciel est fermé, l'enfer lui est ouvert, et réciproquement. Donc quiconque a les clefs du ciel, a par là même celles de l'enfer. Mais on ne sauroit dire que l'Eglise ait les clefs de l'enfer. On ne doit donc pas dire non plus qu'elle ait les clefs du ciel.

Mais Jésus-Christ a dit à saint Pierre, dans saint Matthieu, XVI, 19 : « Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux. »

Et d'ailleurs tout dispensateur doit avoir les clefs des biens dont la dispensation lui est confiée. Or les ministres de l'Eglise sont les dispensateurs des divins mystères, comme l'a dit saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens, IV, 1. Donc ils doivent avoir le pouvoir des clefs.

(Conclusion. — Comme Jésus-Christ avoit entre les mains les clefs du royaume des cieux, c'est-à-dire le pouvoir d'ouvrir et de fermer l'entrée de ce royaume, il a pu remettre ces mêmes clefs entre les mains de l'Eglise; et c'est ce qu'il a fait, lorsqu'il a permis que, tandis qu'il dormoit sur la croix, son côté fût ouvert pour donner issue aux sacrements au moyen desquels l'Eglise a été constituée.)

Prise dans un sens matériel, une clef est un instrument qui sert à ouvrir une porte. Or la porte du royaume des cieux nous est fermée par le péché, tant à cause de la tache qu'il laisse dans l'ame, qu'à cause de la peine qu'il fait encourir. Voilà pourquoi on donne le nom de *clefs* au pouvoir qui a pour attribution de lever un tel obstacle. Dans la Trinité divine, ce pouvoir est souverain, et c'est pour cela que quelques-uns appellent ce pouvoir ainsi considéré, *les clefs d'autorité* ou *de la souveraine puissance*. Dans la personne de Jésus-Christ considéré comme homme, ce pouvoir a pour but d'écarter l'obstacle en question, en faisant

---

claudendum. Sed hoc solius Christi est, qui « aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit, » *Apocal.*, III. Ergo Ecclesia in ministris suis claves non habet.

3. Præterea, cuicumque clauditur cœlum, aperitur infernus, et è contrario. Ergo quicumque habet claves cœli, habet inferni. Sed Ecclesia non dicitur habere claves inferni. Ergo nec claves cœli habet.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XVI, 19 : « Tibi dabo claves regni cœlorum. »

Præterea, omnis dispensator debet habere claves eorum quæ dispensat. Sed ministri Ecclesiæ sunt « dispensatores divinorum mysteriorum, » ut patet I. *Cor.*, IV. Ergo debent habere claves.

(Conclusio. — Cùm Christus claves regni cœlorum habuerit, hoc est, potestatem aperiendi et claudendi regna cœlorum, potuit eas dare Ecclesiæ. Quod revera effectum est, cùm ex latere illius dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricata est.)

Respondeo dicendum, quòd in corporalibus, clavis dicitur instrumentum, quo ostium aperitur; regni autem ostium nobis per peccatum clauditur et quantùm ad maculam, et quantùm ad reatum pœnæ; et ideo potestas, qua tale obstaculum removetur, dicitur *clavis*. Hæc autem potestas est in divina Trinitate per auctoritatem, et ideo dicitur à quibusdam, quòd habeat *clavem auctoritatis*; sed in Christo homine fuit hæc potestas ad removendum præ-

l'application des mérites de sa passion, à laquelle aussi il appartient de nous ouvrir la porte; et à cause de cela, le pouvoir de l'homme-Dieu est appelé par quelques-uns *la clef d'excellence*. Ensuite, comme c'est du côté ouvert à Jésus-Christ pendant son sommeil sur la croix qu'ont découlé les sacrements au moyen desquels l'Eglise a été constituée, c'est donc dans les sacrements de l'Eglise que réside la vertu de la passion de Jésus-Christ; et par conséquent les ministres de l'Eglise, qui sont les dispensateurs des sacrements, doivent posséder une sorte de pouvoir pour écarter l'obstacle en question, pouvoir qui ne leur vient pas d'eux-mêmes, mais de la vertu de Dieu et de la passion de Jésus-Christ; c'est ce pouvoir que nous appelons du nom de *clefs de l'Eglise*, et qui se réduit au *ministère des clefs*.

Je réponds aux arguments : 1° La porte du ciel est toujours ouverte, en ce sens qu'elle ne met d'elle-même aucun obstacle à ce qu'on y entre; néanmoins elle peut être fermée pour tels et tels, à raison de l'obstacle qu'ils mettent eux-mêmes à ce qu'ils puissent y entrer. Or l'obstacle qu'y avoit mis pour l'humanité entière le péché du premier homme a été levé par la passion de Jésus-Christ; et de là cette vision dans laquelle, apparemment à la suite de la passion, le ciel apparut ouvert à l'apôtre saint Jean. Malgré cela, le ciel reste encore aujourd'hui fermé pour tels et tels à cause du péché originel qu'ils ont contracté, pour tels autres à cause des péchés actuels qu'ils ont commis; et de là le besoin pour nous de recourir aux sacrements, et au ministère des clefs confié à l'Eglise.

2° Le passage allégué de l'Apocalypse doit s'entendre des limbes qui ont été fermés, en sorte qu'il n'y descend plus aucune ame, et du paradis qui a été ouvert aux ames délivrées des limbes, par suite de ce que la passion de Jésus-Christ a levé l'obstacle qui les empêchoit d'y entrer.

3° Les clefs de l'enfer, que Jésus-Christ ferme et ouvre à son gré, signifient le pouvoir de conférer la grace au moyen de laquelle l'enfer est

---

dictum obstaculum per meritum passionis, quæ etiam dicitur januam aperire. Et ideo dicitur, secundùm quosdam, habere *clavem excellentiæ*. Et quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, ex quibus Ecclesia fabricatur; ideo in sacramentis Ecclesiæ efficacia passionis manet, et propter hoc etiam ministris Ecclesiæ, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua ad prædictum obstaculum removendum est collata, non propria, sed virtute divina et passionis Christi; et hæc potestas metaphoricè *clavis Ecclesiæ* dicitur, quæ est *clavis ministerii*.

Ad primum ergo dicendum, quòd ostium cœli, quantùm est de se, semper est apertum; sed alicui clausum dicitur propter impedimentum intrandi in cœlum, quod in ipso est. Impedimentum autem totius humanæ naturæ ex peccato primi hominis consecutum per passionem Christi amotum est, et ideo Joannes post passionem vidit in cœlo ostium apertum; sed adhuc quotidie alicui manet clausum propter peccatum originale quod contraxit, vel actuale quod commisit; et propter hoc indigemus sacramentis et clavibus Ecclesiæ.

Ad secundum dicendum, quòd hoc intelligitur de clausione qua limbum clausit, ne aliquis ultra in illum descendat; et de apertione qua paradisum aperuit, remoto impedimento naturæ per suam passionem.

Ad tertium dicendum, quòd *clavis inferni*, qua aperitur et clauditur, est potestas gratiam

ouvert à l'homme, pour qu'il puisse en sortir en quittant l'état de péché, qui en est comme la porte; et lui est fermé en même temps, pour que, soutenu par la grace, il n'y retombe plus en retombant dans ce même état; or le pouvoir de conférer la grace n'appartient qu'à Dieu, et par conséquent Dieu s'est réservé à lui seul les clefs de l'enfer. Au lieu que par les clefs du royaume des cieux, on entend de plus le pouvoir de remettre les peines temporelles qu'on auroit encourues et qui resteroient à subir; car ces peines sont particulièrement un obstacle à ce qu'on entre sur-le-champ dans ce royaume : c'est pourquoi il convient mieux d'attribuer à des hommes les clefs du royaume des cieux que celles de l'enfer, puisqu'il y a entre les unes et les autres la distinction que nous venons d'exprimer. Quelqu'un peut en effet être retiré de l'enfer par la remise qui lui est faite de la peine éternelle, sans pouvoir pour cela être aussitôt introduit dans le royaume des cieux à cause de la peine temporelle qu'il a encourue et qu'il lui reste à subir. Ou bien nous dirons avec quelques-uns que les clefs de l'enfer et celles du ciel sont les mêmes, puisque l'un nous est fermé par cela seul que l'autre nous est ouvert, mais qu'il convient mieux de les désigner par ce qu'il y a en elles de plus digne.

ARTICLE II.

Les clefs (1) *confiées à l'Eglise consistent-elles dans le pouvoir de lier et de délier, etc.?*

Il paroît que les clefs signifient autre chose que le *pouvoir de lier et de délier dont le juge ecclésiastique fait usage en recevant ceux qui sont trouvés dignes, et excluant* au contraire *les indignes du céleste royaume,* quoi qu'en dise le Maître des Sentences, liv. IV, dist. 18, et saint Jérôme commentant le chapitre XVI de saint Matthieu. 1° Le pouvoir spirituel conféré dans le sacrement de l'ordre n'est autre chose que

(1) Il s'agit dans tout cet article, comme aussi dans le suivant, de la clef d'ordre, et non de la clef de juridiction. Cette distinction sera expliquée plus loin, à la question de l'excommunication.

---

conferendi, per quam homini aperitur infernus, ut de peccato educatur, quod est inferni porta, et clauditur, ne ultrà homo in peccatum labatur, gratia sustentatus : potestas autem gratiam conferendi, solius Dei est, et ideo clavem inferni sibi soli retinuit. Sed *clavis regni* est potestas etiam dimittendi reatum pœnæ temporalis qui manet, per quem homo à regno prohibetur; et ideo magis potest homini dari clavis regni quàm clavis inferni; non enim idem sunt, ut ex dictis patet. Aliquis enim de inferno educitur per remissionem æternæ pœnæ, qui non statim in regnum introducitur propter reatum temporalis pœnæ qui manet. Vel dicendum, ut quidam dicunt, quòd eadem est clavis inferni et cœli, quia ex hoc ipso quòd alicui aperitur unum, clauditur alterum; sed denominatur à digniori.

ARTICULUS II.

Utrùm clavis sit potestas ligandi et solvendi, etc.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd clavis non sit « potestas ligandi et solvendi, qua Ecclesiasticus judex dignos recipere, indignos excludere debet à regno, » ut ex littera (IV. *Sentent.*, dist. 18), habetur, et ex Glossa Hieronymi in *Matth.*, XVI. Potestas enim spiritualis in sacramento collata, est idem quod

le caractère. Or le caractère ne sauroit être identifié avec les clefs, puisque le caractère met le prêtre en rapport avec Dieu, au lieu que les clefs mettent celui qui les possède en rapport avec ses subordonnés. Donc les clefs ne consistent pas dans ce pouvoir de lier et de délier.

2° Un juge ecclésiastique est celui qui est investi d'une juridiction dans l'Eglise. Or la juridiction ne se confère pas par cela seul que les ordres sont conférés, au lieu qu'on reçoit les clefs par là même qu'on reçoit les ordres. Donc il n'y avoit point à parler de juges ecclésiastiques pour donner la définition du pouvoir des clefs.

3° Il n'est pas besoin de recourir à un pouvoir actif étranger, pour obtenir efficacement ce qu'on obtient aussi bien par soi-même. Or chacun de nous est admis au royaume des cieux par cela seul qu'il s'en trouve digne. Donc l'admission au royaume des cieux de ceux qui s'en trouvent dignes n'est point un effet qu'on puisse attribuer au pouvoir des clefs.

4° Les pécheurs sont indignes d'être admis au royaume des cieux. Or cependant l'Eglise prie pour les pécheurs afin qu'ils parviennent au royaume des cieux. Donc, bien loin de les en exclure, elle les y admet plutôt, autant du moins qu'il est en son pouvoir.

5° Dans une série d'agents coordonnés entre eux, la fin ultérieure de leur action collective doit être attribuée à l'agent principal, et non aux autres qui n'agissent que comme ses instruments. Or le principal agent dans l'œuvre du salut de l'homme, c'est Dieu. Donc c'est à Dieu aussi qu'il appartient d'admettre au royaume des cieux, qui est la fin ultérieure de cette œuvre, et non à ceux à qui il n'a confié les clefs que pour qu'ils soient les ministres et les instruments de son action.

(Conclusion. — Comme le ciel se trouve ouvert par la passion de Jésus-Christ non d'une manière absolue, mais sous la condition que ceux qui voudront y entrer s'en rendront dignes, on a raison d'appeler du nom de clefs le pouvoir de lier et de délier.)

Comme l'a dit le Philosophe dans le second de ses livres sur l'ame, les

---

haracter. Sed clavis et character non videntur idem esse; quia per characterem homo ad Deum comparatur, per claves autem ad subditos. Ergo clavis non est potestas.

2. Præterea, judex Ecclesiasticus non dicitur nisi ille qui habet jurisdictionem, quæ simul cum ordine non datur. Sed claves in ordinis susceptione conferuntur. Ergo non debuit de Ecclesiastico judice in definitione clavium mentio fieri.

3. Præterea, ad id quod aliquis habet ex seipso non indiget aliqua potestate activa, per quam reducatur ad actum. Sed eo ipso quo aliquis est dignus, ad regnum admittitur. Ergo non pertinet ad potestatem clavium dignos ad regnum admittere.

4. Præterea, peccatores indigni sunt regno. Sed Ecclesia pro peccatoribus orat ut ad regnum perveniant. Ergo non excludit indignos, sed magis admittit, quantùm in se est.

5. Præterea, in omnibus agentibus ordinatis ultimus finis pertinet ad principale agens, non ad agens instrumentale. Sed principale agens ad salutem hominis est Deus. Ergo ad Deum pertinet ad regnum admittere, quod est ultimus finis, et non ad habentem claves, qui est sicut instrumentum vel minister.

(Conclusio. — Cùm cœlum jam per passionem Christi apertum sit, non absolutè, sed juxta dignitatem vel indignitatem eorum quibus cœlum, aut aperitur, aut clauditur, clavis dicitur potestas ligandi et solvendi.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Phi-

puissances se définissent par leurs actes. Puis donc que les clefs sont une puissance en quelque sorte, on doit les définir par ce qui en est l'acte ou l'exercice, en expliquant cet acte même par l'objet qui le spécifie, et par la manière dont il a lieu, toutes choses nécessaires pour bien faire voir l'ordre qui règne dans cette puissance. Or l'acte de la puissance spirituelle conférée à l'Eglise ne consiste pas à ouvrir le ciel en général, puisque, comme nous l'avons dit, le ciel se trouve d'avance ouvert, mais à l'ouvrir pour celui-ci ou celui-là : ce qui ne peut se faire régulièrement, que sur la connoissance acquise des dispositions de celui à qui il s'agit de l'ouvrir. Voilà pourquoi, dans la définition que nous discutons en ce moment, on a exprimé premièrement le genre de la chose, en disant que c'est un pouvoir; puis le sujet de ce pouvoir, qui est le juge ecclésiastique; ensuite l'acte par lequel ce pouvoir s'exerce, et qui consiste à exclure et à recevoir, double effet qui correspond à celui qu'on obtient d'une clef prise dans le sens matériel, et qui est d'ouvrir et de fermer; après cela l'objet de cet acte, qui est le ciel; enfin la manière dont se trouvent disposés ceux sur qui cet acte s'exerce, par ces mots, *dignes* et *indignes*.

Je réponds aux arguments : 1° Un seul et même pouvoir peut suffire pour deux actes dont l'un est la cause de l'autre, de même que nous voyons la chaleur du feu avoir toute seule la double vertu d'échauffer et de dissoudre. Et comme, dans le corps mystique de l'Eglise, toute grace et toute rémission provient de son chef, le pouvoir de consacrer, et celui de lier et de délier pourvu qu'on ait juridiction, ne supposent au fond qu'un seul et même pouvoir; ils ne diffèrent l'un de l'autre que par rapport aux effets qu'ils sont destinés à produire, de même aussi que le feu a la propriété d'échauffer et tout à la fois celle de liquéfier, à cause de ces deux sortes d'effets que nous lui voyons produire. Comme d'ailleurs le caractère de l'ordre sacerdotal n'est autre chose que le pouvoir de rem-

---

losophum in II. *de Anima*, « potentiæ per actus definiuntur. » Unde cùm clavis sit potentia quædam, oportet quòd per actum sive usum suum definiatur; et quòd in actu objectum exprimatur, à quo speciem recipit actus, et modus agendi, ex quo apparet potentia ordinata. Actus autem potestatis spiritualis non est ut cœlum aperiat absolutè, quia jam apertum est (ut dictum est), sed ut quantùm ad hunc aperiat; quod quidem ordinatè fieri non potest, nisi ejus idoneitate, cui aperiendum est cœlum, pensata. Et ideo in prædicta definitione clavis, ponitur genus, scilicet *potestas;* et subjectum potestatis, scilicet *judex Ecclesiasticus;* et actus, scilicet « excludere et recipere, » secundùm duos actus materialis clavis, qui sunt aperire et claudere; cujus objectum tangitur, in hoc quod dicit, *à regno;* modus autem in hoc quod dicit, *dignos*, et *indignos*, in illis in quos actus exercetur, pensatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad duo, quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur; sicut in igne calor ad calefaciendum et dissolvendum. Et quia omnis gratia et remissio in corpore mystico, ex capite suo provenit; ideo eadem potestas esse videtur per essentiam qua sacerdos conficere potest, et qua potest solvere et ligare, si jurisdictio adsit; nec differt nisi ratione, secundùm quòd ad diversos effectus comparatur; sicut etiam ignis dicitur secundùm aliam rationem calefactivus et liquefactivus. Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis, quàm potestas exer-

plir les fonctions auxquelles l'ordre du sacerdoce est principalement destiné, pouvoir qui n'est lui-même autre chose que le pouvoir spirituel, il s'ensuit que le caractère, le pouvoir de consacrer et celui des clefs, ne sont au fond qu'un seul et même pouvoir, et ne diffèrent l'un de l'autre que par une distinction de raison.

2° Tout pouvoir spirituel est conféré au moyen de quelque consécration; ainsi le pouvoir des clefs est donné dans la réception de l'ordre. mais ce même pouvoir, pour être exercé, a besoin d'un matière qui lui soit soumise, cette matière c'est le peuple, et ce qui le lui soumet c'est la juridiction. Voilà pourquoi, avant qu'on ait la juridiction, on a bien le pouvoir des clefs, mais sans qu'il soit possible de le réduire en acte. Comme d'ailleurs le pouvoir des clefs se définit par l'acte dans lequel il consiste, c'est pour cela qu'on a fait entrer dans la définition de ce pouvoir quelque chose qui a rapport à la juridiction.

3° On peut être digne d'une chose quelconque de deux manières : ou en ce sens qu'on ait le droit de la posséder, et en l'entendant ainsi, on dira que le ciel est ouvert d'avance à ceux qui sont dignes d'y entrer; ou en ce sens qu'il y ait une sorte de convenance à ce qu'on l'obtienne, et c'est de cette manière seulement que nous disons de ceux mêmes à qui le ciel n'est pas encore entièrement ouvert, qu'ils peuvent être dignes d'y être reçus ou introduits par les dépositaires du pouvoir des clefs.

4° De même que Dieu n'endurcit pas l'impie en le rendant méchant de plus en plus, mais en s'abstenant de lui accorder ses graces; de même nous disons que le prêtre exclut le pécheur, non en l'empêchant d'entrer, mais en n'écartant pas l'obstacle qui l'empêche de le faire : car il ne peut lever lui-même cet obstacle, à moins que Dieu ne le lui lève le premier voilà pourquoi il commence par prier Dieu d'absoudre le pécheur, pour pouvoir ensuite prononcer sur lui les paroles de l'absolution (1).

(1) On sait que la formule d'absolution usitée dans le sacrement de pénitence commence par ces mots, *Dominus noster Jesus Christus te absolvat*, et finit par ces autres, *Ego te absolvo*, etc.

---

cendi illud, ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur, sustinendo quòd sit idem, quod spiritualis potestas, ideo character, et potestas conficiendi, et potestas clavium est unum et idem per essentiam, sed differt ratione.

Ad secundum dicendum, quòd omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione. Et ideo clavis cum ordine datur. Sed executio clavis indiget materia debita, quæ est plebs subdita per jurisdictionem. Et ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium; et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad jurisdictionem pertinens.

Ad tertium dicendum, quòd aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter : aut ita quod ipsum habendi jus habeat, et sic quilibet dignus jam habet cœlum apertum; aut ita, quod insit ei aliqua congruitas ad hoc quòd ei detur; et sic dignos, quibus nondum totaliter apertum est cœlum, potestas clavium recipit.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Deus non obdurat impertiendo malitiam, sed non conferendo gratiam; ita sacerdos dicitur excludere, non quòd impedimentum ad intrandum ponat, sed quia impedimentum positum non amovet; quia ipse amovere non potest, nisi priùs Deus amoverit. Et ideo rogatur Deus ut ipse absolvat, ut sic sacerdotis absolutio locum habeat.

5° L'action du prêtre n'a pas le royaume des cieux pour objet immédiat, mais elle tombe sur les sacrements, qui servent de moyen à l'homme pour parvenir à ce royaume.

ARTICLE III.

Faut-il admettre deux clefs, ou seulement une?

Il paroît qu'il n'y a qu'une clef, et non deux qui aient été confiées à l'Eglise. 1° Il n'est besoin que d'une clef pour une serrure. Or les clefs de l'Eglise n'ont pas d'autre serrure ou d'autre obstacle à lever que le péché. Donc, puisque l'Eglise n'a qu'un genre d'obstacles à lever, une seule clef lui suffit.

2° Les clefs sont données dans la collation de l'ordre. Or la science ne vient pas toujours de ce qu'elle est infuse, mais elle ne vient souvent que de ce qu'elle est acquise; et tantôt il arrive que même après avoir reçu les ordres on n'ait pas la science, tantôt qu'on ait la science sans avoir reçu les ordres. Donc la science n'est pas une clef dont l'Eglise ait le pouvoir, et par conséquent il n'y en a qu'une qui lui soit confiée, savoir, celle qui consiste dans le pouvoir de juger.

3° Le pouvoir accordé au prêtre sur le corps mystique de Jésus-Christ dépend de celui qu'il a sur son vrai corps. Or le pouvoir de produire sur l'autel le vrai corps de Jésus-Christ est un, et non double. Donc il doit en être de même du pouvoir à exercer sur son corps mystique. Mais ce pouvoir n'est autre que ce que nous appelons le pouvoir des clefs. Donc, etc.

Mais il semble au contraire qu'il faut en admettre même plus de deux: car pour un acte de pouvoir il ne suffit pas de la science et de l'autorité, mais il faut de plus la volonté. Or on compte pour une clef la science de discernement, et pour une autre l'autorité de juge. On devroit donc compter pour troisième la volonté d'absoudre.

Ad quintum dicendum, quòd actus sacerdotis non est immediatè super regnum, sed super sacramenta, quibus homo ad regnum pervenit.

ARTICULUS III.

Utrùm sint duæ claves, vel tantùm una.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non int duæ claves, sed tantùm una. Ad unam nim seram non requiritur nisi una clavis; ed sera ad quam amovendam ordinantur Ecclesiæ claves, est peccatum. Ergo contra unum peccatum non indiget Ecclesia duabus clavibus.

2. Præterea, claves in collatione ordinis conferuntur. Sed scientia non est semper ex infusione, sed quandoque ex acquisitione; nec ab omnibus ordinatis habetur, et à quibusdam non ordinatis habetur. Ergo scientia non est clavis, et sic est una tantùm clavis, scilicet potestas judicandi.

3. Præterea, potestas quam habet sacerdos super corpus Christi mysticum, dependet ex potestate quam habet super corpus Christi verum. Sed potestas conficiendi corpus Christi verum, est una tantùm. Ergo etiam potestas quæ respicit corpus Christi mysticum, est una tantùm. Sed hæc est clavis. Ergo, etc.

Sed contra, videtur quòd sint plures, quàm duæ. Quia sicut ad actum hominis requiritur scientia et potentia, ita et voluntas. Sed scientia discernendi ponitur *clavis*, et similiter potentia judicandi. Ergo et voluntas absolvendi debet dici *clavis*.

D'ailleurs la Trinité tout entière concourt à la rémission des péchés. Or le pouvoir des clefs constitue le prêtre ministre de la rémission des péchés. Donc il doit avoir trois clefs, pour représenter ainsi la Trinité entière.

(Conclusion. — Comme l'usage du pouvoir des clefs requiert des dispositions de la part de celui que le prêtre veut absoudre, deux clefs sont nécessaires : l'une qui consiste à juger des dispositions du sujet, et c'est ce qu'on appelle la *science de discernement*, l'autre dont le prêtre fait usage dans l'absolution même, et celle-ci prend le nom de *pouvoir de juger*.)

Dans tout acte qui requiert des dispositions de la part de celui sur lequel il s'exerce, deux choses sont nécessaires à celui qui doit l'exercer, savoir, un jugement éclairé sur les dispositions du sujet, d'une part, et l'accomplissement de l'acte, de l'autre. Ainsi dans un acte de justice, où il s'agit de rendre à quelqu'un ce qui lui est dû, il faut avant tout un jugement par lequel on discerne si le sujet est digne de la sentence qu'il implore, puis il faut la sentence même, et pour ces deux choses il est besoin d'une certaine autorité ou d'un certain pouvoir. Car nous ne pouvons donner que ce que nous avons en notre pouvoir ; et pour une sentence judiciaire il faut une puissance coactive, attendu que cette sentence a un objet déterminé ; et si en matière spéculative l'objet est déterminé par la seule application des premiers principes, dont l'empire est irrésistible, en matière pratique il ne l'est efficacement qu'au moyen de l'autorité de commandement dont le juge doit être investi. Maintenant, comme l'usage du pouvoir des clefs requiert des dispositions de la part de ceux sur qui le juge ecclésiastique peut avoir à prononcer, puisqu'il doit admettre par cet acte ceux qui sont dignes et exclure ceux qui sont indignes, comme il est évident par la définition que nous avons donnée ; le prêtre a donc besoin de juger avec discernement des dispositions du fidèle, puis d'admettre, s'il y a lieu, à l'absolution ce même fidèle ; et pour ces deux

---

Præterea, tota Trinitas peccatum remittit. Sed sacerdos per claves est minister remissionis peccatorum. Ergo debet habere tres claves, ut Trinitati configuretur.

(Conclusio. — Cùm actus clavis requirat idoneitatem ex parte recipientis, duplex clavis esse dicitur : quarum una ad judicium de idoneitate ejus qui absolvendus est, quæ *scientia discernendi* dicitur ; altera ad absolutionem ipsam pertinet, quæ potestas judicandi appellatur.)

Respondeo dicendum, quòd in omni actu qui requirit idoneitatem ex parte recipientis, duo sunt necessaria ei qui debet actum illum exercere, scilicet judicium de idoneitate recipientis, et expletio actûs. Et ideo etiam in actu justitiæ, per quem redditur alicui hoc quo dignus est, oportet esse judicium quo discernatur an iste sit dignus ad ipsam redditionem ; et ad utrumque horum auctoritas quædam sive potestas exigitur. Non enim dare possumus nisi quod in potestate nostra habemus ; nec judicium dici potest, nisi vim coactivam habeat, eò quòd judicium ad unum jam determinatur : quæ quidem determinatio in speculativis fit per virtutem primorum principiorum, quibus resisti non potest, et in rebus practicis per vim imperativam in judicante existentem. Et quia actus clavis requirit idoneitatem in eo, in quem exercetur, quia recipit per clavem judex Ecclesiasticus dignos, et excludit indignos, ut ex dicta definitione patet ; ideo indiget judicio discretionis, quo idoneitatem judicet, et ipso receptionis actu ; et ad utrumque horum potes-

actes, il lui faut une certaine autorité, un certain pouvoir. C'est pour cela que nous distinguons deux sortes de clefs, l'une qui consiste dans le jugement des dispositions de celui qui doit être absous, l'autre qui consiste dans l'absolution même; et ces deux clefs ne sont point distinguées l'une de l'autre quant à l'autorité qu'elles supposent, puisqu'elles supposent nécessairement l'une et l'autre la même autorité; mais elles se distinguent l'une de l'autre quant à leur usage, puisque l'usage de la première est une condition préalable à celui de la seconde.

Je réponds aux arguments : 1° Pour l'ouverture immédiate d'une serrure, une clef suffit; mais il n'y a rien d'absurde à supposer que l'usage d'une clef soit préparatoire à celui de l'autre, et c'est ce qui a lieu dans le cas présent. Car la seconde clef, qui consiste dans le pouvoir de lier et de délier, a pour destination d'ouvrir immédiatement la serrure en levant l'obstacle que le péché y apportoit; mais il faut auparavant que la première clef, qui est celle de la science, fasse connoître pour qui cette serrure doit être levée.

2° Il y a deux opinions sur la manière d'expliquer la clef de la science. Car selon quelques-uns la clef de la science est la science elle-même, en tant qu'elle est une habitude, soit infuse, soit acquise : elle n'est pourtant pas, ajoutent-ils, une clef principale; mais elle n'en est une, qu'autant qu'elle se rapporte à une autre. Si donc elle est seule, ce n'est plus une clef; et ainsi elle n'en est pas une, si elle est possédée par quelque homme lettré qui ne soit pas prêtre. Et quoiqu'il y ait des prêtres à qui cette clef manque, parce qu'ils n'ont ni science acquise, ni science infuse, dont ils puissent se servir pour absoudre et délier les pécheurs, ils peuvent y suppléer quelquefois par leur esprit naturel, que ces théologiens appellent pour cela *clavicule ;* et ainsi, quand même la science ne seroit pas donnée dans la collation de l'ordre, l'ordre qu'on recevroit feroit toujours que ce qui n'étoit pas une clef avant qu'on l'eût reçu, en devînt une du moment où on l'auroit reçu : et telle paroît avoir été l'opinion du Maître des Sen-

---

tas quædam sive auctoritas requiritur. Et secundùm hoc distinguuntur duæ claves, quarum una pertinet ad judicium de idoneitate ejus qui absolvendus est, et alia ad ipsam absolutionem : et hæ duæ claves non distinguuntur in essentia auctoritatis, quia utrumque ex officio eis competit; sed ex comparatione ad actus, quorum unus alium præsupponit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad unam seram aperiendam una clavis immediatè ordinatur. Sed non est inconveniens quod una ad actum alterius ordinetur, et sic est in proposito. Secunda enim clavis, quæ dicitur potestas ligandi et solvendi, est quæ immediatè seram aperit peccati. Sed clavis quæ dicitur scientia, ostendit cui aperienda sit sera illa.

Ad secundum dicendum, quòd circa clavem scientiæ duplex est opinio. Quidam enim dixerunt, quòd scientia secundùm quòd est habitus acquisitus vel infusus, dicitur hic clavis; et quòd non est principalis clavis, sed in ordine ad aliam clavem dicitur clavis. Et ideo quando est sine alia, non dicitur clavis, sicut in viro litterato, qui non est sacerdos. Et licet hac clavi quandoque aliqui sacerdotes careant, quia neque habent scientiam acquisitam, neque infusam, qua absolvere et ligare possint; tamen quandoque industria naturali ad hoc utuntur, quæ secundùm eos *clavicula* dicitur : et sic scientia quamvis cum ordine non tradatur, traditur tamen cum ordine quòd sit clavis id quod priùs non erat; et hæc videtur opinio Magistri

tences. Mais cette opinion ne semble pas s'accorder avec les paroles de l'Evangile, qui promettent à saint Pierre les *clefs;* d'où il suit que dans l'ordre on reçoit deux clefs, et non pas une seulement. C'est pourquoi s'est élevée une autre opinion, d'après laquelle la clef de la science que reçoit le prêtre en même temps que l'ordre, n'est pas la science elle-même, qui est une habitude, mais le droit d'exercer un acte pour lequel d'ailleurs la science seroit requise, droit qu'on peut avoir quelquefois sans avoir la science même, comme on peut avoir la science sans avoir ce droit, et c'est ce qu'on voit tous les jours dans les tribunaux même séculiers. Car tel juge séculier qui n'a pas la science du droit, a cependant l'autorité de juge; et tel autre au contraire qui a la science du droit, n'a malgré cela aucun droit de porter un jugement. Toutefois, comme la fonction de juge, que la charge qu'on a assumée, plutôt que la science dont on seroit pourvu, impose l'obligation de remplir, ne peut être remplie comme il faut sans ces deux conditions à la fois, il suit de là que le droit de juger, qui constitue la clef de la science, ne peut être accepté sans péché quand il n'est pas accompagné de la science elle-même, au lieu qu'on peut sans péché avoir la science sans avoir en même temps l'autorité de juge.

3° Le pouvoir de consacrer ne se rapporte qu'à un acte d'une espèce toute différente; c'est pourquoi on ne parle pas de ce pouvoir lorsqu'il s'agit du pouvoir des clefs; et ce pouvoir ne se multiplie pas non plus comme celui des clefs, qui s'étend à des actes divers, quoiqu'il soit un, comme nous l'avons dit, quant au droit qui en fait l'essence.

4° L'action de vouloir est abandonnée au libre arbitre de chacun : il n'est donc pas besoin d'un pouvoir particulier pour s'y porter, et ainsi la volonté de lier ou de délier ne sauroit constituer une clef nouvelle.

5° La Trinité tout entière apparoît dans la rémission des péchés comme une personne collective, plutôt que comme trois distinctes; et par conséquent il n'est point nécessaire de supposer trois clefs au prêtre, quoiqu'il soit le ministre de la sainte Trinité, surtout si l'on considère que la vo-

---

fuisse. Sed hoc non videtur verbis Evangelii concordare, quæ claves Petro dandas promittunt, et ita non solùm una, sed duæ in ordine dantur. Et propter hoc alia opinio est, quòd scientia (quæ est habitus) non est clavis, sed auctoritas actum scientiæ exercendi, quæ quandoque sine scientia est, quandoque autem scientia sine ipsa, sicut patet etiam in judiciis secularibus. Aliquis enim judex secularis habet auctoritatem judicandi, qui non habet juris scientiam; et aliquis è contrario habet juris scientiam, qui non habet auctoritatem judicandi. Et quia actus judicii ad quem aliquis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientiæ habitu, sine utroque bene fieri non potest; ideo auctoritas judicandi (quæ clavis est scientiæ), sine scientia non potest sine peccato accipi, sed scientia sine auctoritate sine peccato haberi potest.

Ad tertium dicendum, quòd potestas conficiendi est ad unum tantùm actum alterius generis : et ideo non connumeratur clavibus, nec multiplicatur, sicut potestas clavium, quæ est ad diversos actus, quamvis secundùm potestatis sive auctoritatis essentiam sit una, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd velle unicuique est liberum : et ideo ad volendum non exigitur auctoritas, et propter hoc voluntas non ponitur *clavis*.

Ad quintum dicendum, quòd tota Trinitas eodem modo remittit peccata, sicut una persona : et ideo non oportet quòd sacerdos, qui

lonté, qui est appropriée au Saint-Esprit, n'a point besoin pour agir qu'une clef lui soit affectée, ainsi que nous venons de le dire.

QUESTION XVIII.

Des effets du pouvoir des clefs.

Nous avons maintenant à traiter des effets du pouvoir des clefs, et à examiner : 1° Si le pouvoir des clefs s'étend à la rémission du péché lui-même? 2° Si le prêtre peut remettre le péché quant à la peine? 3° S'il peut lier en faisant usage du pouvoir des clefs? 4° S'il peut lier et délier à son caprice?

ARTICLE I.

Le pouvoir des clefs s'étend-il à la rémission du péché lui-même?

Il paroît que le pouvoir des clefs s'étend à la rémission du péché lui-même. 1° Notre-Seigneur a dit à ses disciples, *Jean*, XX, 23 : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez. » Or cela ne signifie pas que les péchés soient simplement déclarés remis, comme l'a prétendu le Maître des Sentences, liv. IV, dist. 18, puisqu'alors le prêtre du nouveau Testament n'auroit pas plus de pouvoir que n'en avoit celui de l'ancien. Donc le pouvoir qu'il exerce a pour effet la rémission du péché lui-même.

2° La grace conférée dans le sacrement de pénitence doit avoir pour effet la rémission des péchés. Or le prêtre est en vertu des clefs le dispensateur de ce sacrement. Donc, comme la grace agit contre le péché con-

---

minister est Trinitatis, tres claves habeat; et præcipuè cùm voluntas, quæ Spiritui sancto appropriatur, clavem non requirat, ut dictum est.

QUÆSTIO XVIII.

De effectu clavium, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectu clavium. Circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ. 2° Utrùm sacerdos possit remittere peccatum, quoad pœnam. 3° Utrùm sacerdos per potestatem clavium ligare possit. 4° Utrùm possit solvere et ligare secundùm proprium arbitrium.

ARTICULUS I.

Utrùm potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ. Dicitur enim discipulis, *Joann.*, XX : « Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. » Sed hoc non dicitur quantùm ad manifestationem tantùm, ut Magister in littera dicit (IV, *Sentent.*, dist. 18), quia sic sacerdos novi Testamenti non haberet majorem potestatem quàm sacerdos veteris Testamenti. Ergo exercet potestatem in culpæ remissionem.

2. Præterea, in pœnitentia datur gratia ad remissionem peccati. Sed hujus sacramenti dispensator est sacerdos ex vi clavium. Ergo

sidéré non par rapport à la peine qui lui est due, mais par rapport à l'offense qu'il renferme, l'usage que le prêtre fait du pouvoir des clefs devroit avoir pour effet la rémission du péché lui-même.

3° Le prêtre doit retirer de sa consécration une vertu plus grande, que l'eau baptismale n'en emprunte de sa bénédiction. Or l'eau baptismale reçoit la vertu de purifier le cœur en touchant le corps. Donc à bien plus forte raison le prêtre reçoit dans sa consécration le pouvoir de purifier le cœur de la tache du péché.

Mais le Maître des Sentences a dit que Dieu n'a pas donné à son ministre un pouvoir tel, qu'il puisse concourir avec lui dans la purification de l'ame du pécheur. Or cependant le prêtre concourroit avec Dieu dans la purification de l'ame, s'il remettoit les péchés quant à l'offense de Dieu qu'ils renferment. Donc le pouvoir des clefs ne s'étend pas à la rémission du péché lui-même.

D'ailleurs le péché n'est remis que par l'opération de l'Esprit saint. Or il n'est au pouvoir d'aucun homme de donner l'Esprit saint, ainsi que l'a dit le Maître des Sentences, lib. I, dist. 14. Donc il n'est de même au pouvoir d'aucun homme de remettre le péché quant à l'offense qu'il renferme contre Dieu.

(Conclusion. — Dieu seul remet les péchés par lui-même; quant au prêtre, il n'agit que ministériellement dans la rémission des péchés, en faisant l'application du pouvoir des clefs, qui a pour destination d'opérer en une certaine manière la remise de l'offense.)

Les sacrements, comme l'a dit Hugues de Saint-Victor, contiennent la grace invisible par l'effet de la consécration qu'ils ont reçue. Or cette consécration est requise parfois pour la validité du sacrement tant par rapport à la matière que par rapport au ministre, comme on le voit dans la confirmation, et alors la vertu du sacrement se trouve dans les deux réunis. Quelquefois aussi il n'est besoin que de la consécration de la ma-

---

cùm gratia non opponatur peccato ex parte pœnæ, sed ex parte culpæ, videtur quòd sacerdos ad remissionem culpæ operetur ex vi clavium.

3. Præterea, majorem virtutem recipit sacerdos ex sua consecratione, quàm aqua baptismi ex sua sanctificatione. Sed aqua baptismi hanc vim accipit ut « corpus tangat et cor abluat, » secundùm Augustinum. Ergo multò fortiùs sacerdos in suî consecratione hanc potestatem accipit, ut cor à culpæ macula abluere possit.

Sed contra, Magister dicit, quòd Deus hanc potestatem non contulit ministro, quòd ad interiorem mundationem cooperaretur ei. Sed si peccata quoad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori. Ergo potestas clavium non se extendit ad culpæ remissionem.

Præterea, peccatum non remittitur, nisi per Spiritum sanctum. Sed dare Spiritum sanctum non est alicujus hominis, ut in I. lib. *Sent.*, dist. 14, Magister dixit. Ergo nec peccata remittere quoad culpam.

(Conclusio. — Solus Deus remittit per se culpam : sacerdos verò ministerialiter virtute potestatis clavium, quæ quodammodo ordinatur ad culpæ remissionem.)

Respondeo dicendum, quòd sacramenta (secundùm Hugonem, lib. *De Sacramentis*, part. IX, cap. 2), « ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. » Sed hujusmodi sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia, quàm in ministro, sicut patet in confirmatione; et tunc

tière pour que le sacrement soit valide, comme cela a lieu dans le baptême, puisque ce sacrement peut être administré en cas de nécessité par quelque personne que ce soit; et dans ce cas, toute la vertu du sacrement réside dans la matière. D'autres fois au contraire, il est besoin pour la validité du sacrement de la consécration du ministre, sans qu'il soit besoin de celle de la matière; et dans cet autre cas, toute la vertu du sacrement réside dans le ministre, comme en effet c'est ce qui a lieu par rapport au sacrement de pénitence : de sorte que le pouvoir des clefs qui est dans le prêtre a, pour produire l'effet du sacrement de pénitence, une vertu analogue à celle qu'a l'eau baptismale pour produire l'effet du sacrement de baptême. Or les deux sacrements de baptême et de pénitence se ressemblent en une certaine manière quant à l'effet qu'ils produisent, puisque l'un et l'autre, à la différence du reste des sacrements, a pour objet direct le péché à effacer; mais ils diffèrent entre eux deux en ce que le second, ayant pour matière les actes du pénitent, ne peut être donné qu'à des adultes, en qui toujours des dispositions sont requises pour qu'ils reçoivent l'effet des sacrements; au lieu que le baptême est donné tantôt à des adultes, et tantôt à des enfants ou à d'autres qui se trouvent privés de l'usage de la raison, et qu'ainsi ces derniers reçoivent dans le baptême la grace avec la rémission de leurs péchés sans préparation précédente, tandis que les adultes qui ont à le recevoir doivent toujours y apporter cette préparation, ne fût-ce que pour écarter l'obstacle qui résulteroit de leurs mauvaises dispositions. Cette préparation tantôt précède le baptême d'une priorité de temps, et alors elle suffit pour recevoir la grace, même avant que le baptême soit actuellement conféré, mais pourvu qu'elle en renferme le vœu, en ceux du moins à l'égard desquels la vérité chrétienne a été promulguée; tantôt elle ne précède pas le baptême d'une priorité de temps, mais elle est donnée simultanément avec ce sacrement lui-même,

---

vis sacramentalis est in utroque conjunctim. Quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materiæ, sicut in baptismo, quia non habet ministrum determinatum quantùm ad sui necessitatem; et tunc tota vis sacramentalis consistit in materia. Quandoque verò de necessitate sacramenti requiritur consecratio, vel sanctificatio ministri sine aliqua sanctificatione materiæ; et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in pœnitentia : unde eodem modo se habet potestas clavium, quæ est in sacerdote, ad effectum sacramenti pœnitentiæ, sicut se habet virtus quæ est in aqua baptismi ad effectum baptismi. Baptismus autem et sacramentum pœnitentiæ conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directè, quod non est ita de aliis sacramentis : sed in hoc differunt, quia sacramentum pœnitentiæ, eò quòd habet actus suscipientis quasi materiales, non potest dari nisi adultis, in quibus requiritur præparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum. Sed baptismus quandoque datur adultis, et quandoque pueris, et aliis carentibus usu rationis : et ideo per baptismum datur gratia et remissio peccatorum pueris sine aliqua sui præparatione præcedente, non autem adultis, in quibus præexigitur præparatio removens fictionem. Quæ quidem præparatio quandoque præcedit tempore, sufficiens ad gratiæ susceptionem, antequam baptismus actu percipiatur; sed non ante votum baptismi, post tempus propalatæ veritatis. Quandoque autem talis præparatio tempore non præcedit, sed est simul cum baptismi susceptione; et tunc per baptismi susceptionem gratia remis-

et dans ce dernier cas le baptême est le moyen par lequel on reçoit la grace de la rémission de ses péchés. Pour le sacrement de pénitence au contraire, la grace n'est jamais donnée sans préparation qui la précède, soit d'une priorité de temps, soit du moins d'une priorité de raison : et par conséquent le pouvoir des clefs influe sur la rémission des péchés, soit que le pécheur y recoure actuellement, soit qu'il en forme le vœu, de la même manière que peut y influer l'eau baptismale; et de même aussi que le baptême n'agit pas comme principal agent, mais seulement comme instrument, et non jusqu'à être la cause, ne seroit-ce que cause instrumentale, de la réception de la grace elle-même, mais en disposant à recevoir cette grace, à laquelle est due la rémission de l'offense commise, ainsi en est-il du pouvoir des clefs. Par conséquent, Dieu seul remet par lui-même la faute à celui qui en est coupable, et c'est de lui que le baptême reçoit la vertu qui lui convient à lui-même dans cette opération comme à un instrument inanimé, comme c'est de lui que le prêtre à son tour reçoit celle qui lui convient aussi, mais comme à un instrument animé, car un serviteur n'est autre chose que cela, suivant le mot du Philosophe; et ainsi le prêtre n'agit en tout que comme ministre (1). Il résulte évidemment de là que le pouvoir des clefs a pour objet en quelque manière la rémission des péchés commis, non en ce sens qu'il cause à proprement parler cette rémission, mais en ce sens qu'il dispose à la recevoir; et par conséquent, si quelqu'un ne s'étoit pas suffisamment préparé avant l'absolution à recevoir la grace, il recevroit cette grace dans le cours de la confession et de l'absolution sacramentelle même, pourvu

(1) Saint Thomas semble penser ici que le pouvoir des clefs n'a pas pour attribution de remettre les péchés, mais seulement de déclarer qu'ils sont remis, et que les sacrements ne produisent pas la grace, mais disposent seulement à la recevoir; mais il étoit jeune quand il écrivit ces lignes, et son travail n'étoit alors qu'un commentaire du Maître des Sentences. Plus tard, après avoir étudié plus mûrement la question, il a clairement enseigné que le pouvoir des clefs s'étend jusqu'à remettre les péchés, et que les sacrements confèrent la grace à titre de cause instrumentale, et que le ministère du prêtre ne se borne pas à témoigner que Dieu absout le pécheur, mais qu'il consiste de plus de sa part à l'absoudre lui-même. Voyez son opuscule *De formâ absolutionis*, et dans la *Somme théologique*, troisième partie, qu. LXII, art. 1; quest. LXIV, art. 1; quest. LXXXIV, art. 3, et quest. LXXXVI, art. 6, où il a prouvé que les prêtres absolvent véritablement, et ne se contentent pas de déclarer que les péchés sont remis. C'est ce qu'il a exprimé encore on ne peut plus clairement dans sa leçon quatrième

---

sionis culpæ confertur. Sed per pœnitentiæ sacramentum nunquàm datur gratia nisi præparatio adsit, vel priùs fuerit. Unde virtus clavium operatur ad culpæ remissionem, vel in voto existens, vel in actu se exercens, sicut in aqua baptismi : sed sicut baptismus non agit sicut principale agens, sed sicut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiæ susceptionem causandam etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpæ; ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam, et in virtute ejus agit intrumentaliter baptismus ut instrumentum inanimatum, et sacerdos ut instrumentum animatum, quod dicitur servus, secundùm Philosophum in VIII *Ethic.*; et ideo sacerdos agit ut minister. Et sic patet, quòd potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpæ, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam : unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfectè dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione

qu'il n'y apportât pas d'obstacle. Car si l'exercice du pouvoir des clefs n'avoit nullement pour objet la rémission de l'offense dont le pécheur s'est rendu coupable, mais seulement, comme le prétendent quelques-uns, celle de la peine qu'il a méritée, il ne seroit pas besoin pour obtenir la remise de ses fautes de former le vœu de recevoir l'effet de l'application de ce pouvoir, de même qu'il n'est pas nécessaire de former le vœu de recevoir tels autres sacrements, qui n'ont pas pour objet la rémission de l'offense, mais seulement celle de la peine. Toutefois ce qui fait voir qu'il n'a pourtant pas pour objet le pardon des fautes commises, c'est que, pour avoir son effet, il requiert toujours quelque préparation de la part de celui qui reçoit l'absolution; et il semble qu'il en seroit de même du baptême, si cet autre sacrement n'étoit jamais donné qu'à des adultes.

Je réponds aux arguments : 1° Comme l'a dit le Maître des Sentences, liv. IV, dist. 18, les prêtres ont reçu le pouvoir de remettre les péchés, non par leur propre vertu, ce qui n'appartient qu'à Dieu, mais en manifestant l'opération de Dieu, en qualité de ses ministres, dans le pardon qu'il accorde. Or cela peut se faire de trois manières : la première, s'ils ne la manifestent pas comme présente, mais seulement comme promise, sans pouvoir du reste rien faire qui en amène l'effet; et c'est ainsi que les sacrements de l'ancienne loi étoient des signes de l'opération de Dieu : aussi les prêtres d'alors montroient seulement la grace promise, mais sans contribuer en aucune façon à ce qu'on pût la recevoir. La seconde manière dont quelqu'un pourroit manifester l'opération de Dieu, consisteroit à la montrer présente, mais sans contribuer de sa part à ce qu'elle ait lieu; et c'est ainsi que selon quelques-uns les sacrements de la nouvelle loi signifient la collation de la grace, que Dieu donne dans la collation même des sacrements, sans qu'il y ait dans ces sacrements aucune

sur le chapitre XX de saint Jean, où nous lisons ces mots : « Aliqui dicunt quòd solus Deus culpam, sed sacerdos absolvit tantùm à reatu pœnæ, et denuntiat eum absolutum à maculâ culpæ. Sed hoc non est verum. Nam sacramentum pœnitentiæ confert gratiam. » Et un peu plus loin : « Sacerdos sacramentaliter et ministerialiter absolvit à pœnâ et culpâ. » *Sylvius.*

---

sacramentali gratiam consequeretur si obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpæ remissionem ordinaretur, sed ad remissionem pœnæ tantùm, ut quidam dicunt, non exigeretur votum suscipiendi effectum clavium, ad culpæ remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta, quæ non ordinantur ad culpæ dimissionem, sed contra pœnam. Sed hoc facit videri, quòd non ordinetur ad culpæ dimissionem, quia semper usus clavium ad hoc quòd effectum habeat, requirit præparationem ex parte recipientis sacramentum; et similiter videretur de Baptismo, si nunquàm daretur nisi adultis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Magister dicit in littera (IV *Sent.*, dist. 18), sacerdotibus commissa est potestas remittendi peccata, non ut propria virtute remittant, quia hoc Dei est, sed ut operationem Dei remittentis ostendant tanquam ministri. Sed hoc contingit tribus modis. Uno modo, ut non ostendant eam præsentem, sed promittant eam futuram, sine hoc quòd aliquid operentur ad ipsam : et sic sacramenta veteris legis operationem Dei significabant; unde et sacerdos veteris legis ostendebat tantùm, et nihil operabatur. Alio modo, ut significent præsentem, et nihil ad eam operentur; et sic quidam di-

vertu qui produise la grace. D'après cette opinion, le pouvoir même des clefs se borneroit à rendre sensible l'opération de Dieu dans la rémission des péchés, qu'il accorde au coupable au moment même où le sacrement est conféré. La troisième manière consiste à signifier l'opération divine comme ayant pour objet la rémission actuelle des fautes commises, et d'y contribuer en même temps comme moyen préparatoire et comme instrument; et c'est de cette troisième manière que, suivant l'opinion la plus commune, les sacrements de la nouvelle loi manifestent l'action purifiante de la grace qui s'y trouve conférée, et que les prêtres aussi de cette même loi notifient à leurs pénitents le pardon qu'ils reçoivent, parce qu'il faut dire à proportion du pouvoir des ministres ce que l'on doit dire des sacrements. Et quand même les péchés soumis par le pénitent au pouvoir des clefs se trouveroient pardonnés d'avance, cela n'empêcheroit pas l'usage de ce pouvoir de disposer à obtenir ce pardon, de même que l'état de grace où se trouveroit d'avance celui qui demanderoit le baptême, n'empêcheroit pas ce sacrement de disposer par lui-même à recouvrer l'état de grace.

2° Ni le sacrement de pénitence, ni celui de baptême, n'ont la grace ou la rémission du péché pour effet direct de leur action; mais ils ne font qu'y disposer.

3° Par là se trouve résolu aussi le troisième argument.

Les autres raisons alléguées prouvent que le pouvoir des clefs n'a pas la rémission des péchés pour effet direct de son action; c'est aussi ce qu'il faut accorder.

ARTICLE II.

Les prêtres peuvent-ils remettre les péchés quant à la peine qui leur est due?

Il paroît qu'un prêtre ne peut pas remettre les péchés quant à la peine qui leur est due. 1° Le péché mérite tant la peine éternelle, que des

---

cunt, quòd sacramenta novæ legis significent collationem gratiæ, quam Deus in ipsa sacramentorum collatione dat, sine hoc quòd in sacramentis sit aliqua virtus operans ad gratiam. Et secundùm hanc opinionem, etiam potestas clavium esset tantùm ostendens divinam operationem in culpæ remissione, in ipsa sacramenti collatione factam. Tertio modo, ut significent divinam operationem ad remissionem culpæ præsentem, et ad ipsam aliquid dispositivè et instrumentaliter operentur; et sic secundùm aliam opinionem quæ sustinetur communiùs, sacramenta novæ legis emundationem ostendunt divinitùs factam: et hoc modo etiam sacerdos novi Testamenti ostendit absolutos à culpa, quia proportionaliter oportet loqui de sacramentis et de potestate ministrorum. Nec obstat quin claves Ecclesiæ ad remissionem culpæ disponant, quia culpa jam est remissa: sicut nec quòd baptismus disponat quantùm in se est, in eo qui jam sanctificatus est.

Ad secundum dicendum, quòd neque sacramentum pœnitentiæ, neque sacramentum baptismi, operando pertingit directè ad gratiam, nec ad culpæ remissionem, sed dispositivè.

Unde etiam patet responsio ad tertium.

Aliæ rationes ostendunt quòd ad remissionem culpæ directè clavium potestas non operetur-quod concedendum est.

ARTICULUS II.

Utrùm sacerdos possit remittere peccatum quoad pœnam.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sacerdos non possit remittere peccatum quoad pœnam. Peccato enim debetur pœna æterna et

peines temporelles. Or, même après l'absolution reçue du prêtre, le pénitent reste encore obligé d'acquitter une peine temporelle, soit dans le purgatoire, soit dans ce monde. Donc l'absolution ne remet nullement la peine due au péché.

2° Le prêtre ne peut pas préjudicier à la justice divine. Or la justice divine taxe elle-même pour les pénitents la peine qu'ils ont à subir. Donc le prêtre ne sauroit rien remettre de cette peine.

3° Celui qui a commis un péché léger n'est pas moins propre à recueillir les effets du pouvoir des clefs, que celui qui a commis un péché plus grand. Mais si l'on suppose qu'une partie de la peine due au péché plus grand puisse être remise par l'action du prêtre, on pourra supposer aussi un autre péché si léger, qu'il ne lui soit dû qu'une peine tout au plus égale à ce qui seroit remis de la peine encourue pour le péché plus grand. Le pouvoir des clefs pourroit donc en ce cas remettre la peine entière due à un péché léger, ce qui est faux.

4° La peine temporelle due au péché est tout entière de la même espèce. Si donc une partie de la peine est remise par une première absolution, une autre partie en pourra de même être remise par une seconde, et en multipliant ainsi les absolutions on arrivera à supprimer par la vertu des clefs la peine entière, puisque la seconde absolution n'aura pas dû être moins efficace que la première; et de cette manière le péché resteroit entièrement impuni, ce qui choque le bon sens.

Mais le pouvoir des clefs n'est autre que celui de lier et de délier. Or le prêtre peut lier en imposant une peine temporelle. Donc il peut aussi délier en la remettant.

D'ailleurs le prêtre, comme l'a dit le Maître des Sentences, liv. IV, dist. 18, ne peut pas remettre le péché quant à la coulpe, ni par la même raison quant à la peine éternelle. Si donc il ne pouvoit pas le remettre

---

temporalis. Sed adhuc post absolutionem sacerdotis manet pœnitens obligatus ad pœnam temporalem in purgatorio, vel in hoc mundo faciendam. Ergo non dimittit aliquo modo pœnam.

2. Præterea, sacerdos non potest præjudicare justitiæ divinæ. Sed ex divina justitia taxata est pœnitentibus pœna, quam debent subire. Ergo sacerdos non potest de ea aliquid remittere.

3. Præterea, ille qui parvum peccatum commisit, non est minùs susceptivus effectus clavium, quàm ille qui commisit majus peccatum. Sed si aliquid de pœna per officium sacerdotis de majori peccato dimittitur, possibile est esse adeò parvum peccatum, cui non debeatur plus de pœna, quàm illud quod de majori peccato dimissum est. Ergo poterit totam pœnam illius parvi peccati dimittere, quòd falsum est.

4. Præterea, tota pœna temporalis peccato debita, est unius rationis. Si ergo per primam absolutionem dimittatur aliquid de pœna, etiam per secundam ab eodem peccato absolutionem, poterit aliquid dimitti; et sic tantùm poterit multiplicari absolutio quòd vi clavium tota pœna tollatur, cùm secunda absolutio non sit minoris efficaciæ, quàm prima: et sic peccatum remanebit omninò impunitum, quod est inconveniens.

Sed contra, clavis est potestas ligandi et solvendi. Sed potest sacerdos injungere pœnam temporalem. Ergo et potest absolvere à pœna.

Præterea, sacerdos non potest dimittere peccatum quantùm ad culpam, ut in littera dicitur (IV *Sent.*, dist. 18.), nec quantùm ad pœnam æternam, pari ratione. Si ergo non potest

non plus quant à la peine temporelle, il ne pourroit le remettre en aucune manière, ce qui est tout-à-fait contraire aux paroles de l'Evangile.

(CONCLUSION. — Quoique la peine entière ne soit pas remise par la vertu des clefs, le prêtre peut cependant remettre quelque chose de la peine temporelle.)

On doit penser des effets que l'application du pouvoir des clefs produit sur ceux qui ont d'avance la contrition, la même chose que des effets que produit le baptême sur ceux qui sont d'avance en état de grace. Car, au moyen de la foi et de la contrition, on peut, même avant d'être baptisé, recevoir la grace de la rémission des péchés quant à la coulpe, et lorsqu'ensuite on vient à recevoir effectivement le baptême, on obtient par là une augmentation de graces avec la remise entière de la peine du péché, parce qu'on participe alors aux mérites de la passion de Jésus-Christ. Et de même celui qui a obtenu par la contrition la rémission de ses péchés quant à la coulpe, et par là même quant à la peine éternelle qu'il avoit encourue, reçoit par l'application qui lui est faite ensuite du pouvoir des clefs, dont l'efficacité prend sa source dans la passion de Jésus-Christ, une augmentation de graces, et la rémission de la peine temporelle qu'il lui restoit à encourir même après avoir obtenu le pardon de ses péchés, non cependant de cette peine tout entière, comme dans le baptême, mais d'une partie seulement. Car l'homme régénéré dans l'eau du baptême est rendu conforme à la passion de Jésus-Christ, et en ressent toute l'efficacité, de sorte qu'après cela il ne lui reste plus rien à expier des peines qu'il pouvoit avoir encourues pour ses péchés actuels, chacun ne pouvant mériter d'être puni que de ce qu'on a fait soi-même. Mais aussi c'est que dans le baptême l'homme reçoit une nouvelle vie, et devient par la grace baptismale un homme nouveau : voilà pourquoi il ne reste plus aucune peine à subir pour les péchés commis précédemment. Au lieu que

---

remittere quantùm ad pœnam temporalem, nullo modo remittere poterit; quod est omninò contrarium dictis Evangelii.

(CONCLUSIO. — Etsi ex vi clavium non tota pœna remittitur, aliquid tamen de pœna temporali sacerdos remittere potest.)

Respondeo dicendum, quòd idem judicium est de effectu quem potestas clavium actualiter exercita complet in eo, in quo contritio tempore præcessit, et de effectu baptismi, qui jam habenti gratiam datur. Aliquìs enim per fidem et contritionem præcedentem baptismum, gratiam remissionis peccatorum quantùm ad culpam consecutus est : sed quando actualiter postea baptismum suscipit, gratia augetur, et à reatu pœnæ totaliter absolvitur, eò quòd sit particeps passionis Christi. Et similiter illi qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum quantùm ad culpam, et per consequens, quantùm ad reatum pœnæ æternæ, quæ simul cum culpa dimittitur, ex vi clavium, ex passione Christi efficaciam habentium, augetur gratia, et remittitur temporalis pœna, cujus reatus adhuc remanserat post culpæ remissionem, non tamen tota, sicut in baptismo, sed pars ejus : quia in baptismo homo regeneratus configuratur passioni Christi, totaliter efficaciam passionis Christi (quæ sufficit ad omnem pœnam delendam) in se suscipiens, ut nihil de prioris peccati actualis pœna remaneat; quia non debet alicui imputari ad pœnam, nisi quod ipsemet fecit. In baptismo autem homo novam vitam accipiens, fit per gratiam baptismalem novus homo; et ideo nullus reatus pœnæ in eo remanet pro præcedenti peccato. Sed in pœnitentia homo non mutatur in aliam vitam,

dans la pénitence l'homme ne passe pas à une vie autre que celle dont il vivoit; en un mot, il n'y est pas régénéré, mais seulement guéri; c'est pourquoi le pouvoir des clefs, qui reçoit son application dans le sacrement de pénitence, n'a pas pour effet de remettre la peine entière, mais seulement une partie de la peine temporelle qui peut rester à subir après qu'on a été absous de la peine éternelle, et par cette peine temporelle dont le pouvoir des clefs peut remettre une partie, il ne faut pas entendre simplement, comme le font plusieurs, la peine qu'on éprouve à se confesser, puisque, s'il en étoit ainsi, la confession et l'absolution sacramentelle ne seroient qu'un pur fardeau, ce qu'on ne sauroit penser des sacrements de la loi nouvelle; mais aussi la peine qui resteroit à endurer dans le purgatoire, de sorte qu'on aura moins à souffrir dans l'autre monde : si l'on meurt sans avoir encore satisfait après avoir reçu l'absolution, que si l'on mouroit dans ce même état avant de l'avoir reçue.

Je réponds aux arguments : 1° Le prêtre ne remet pas toute la peine temporelle, mais seulement une partie de cette peine; et ainsi on reste toujours obligé d'acquitter une peine satisfactoire.

2° Jésus-Christ a acquitté par sa mort une satisfaction suffisante pour les péchés du monde entier; et ainsi la peine que le pécheur a encourue peut lui être remise sans que la justice divine en reçoive aucun préjudice, puisque ce sont alors les effets de la passion de Jésus-Christ qui lui sont appliqués au moyen des sacrements de l'Eglise.

3° Il est dans l'ordre (1) qu'il reste une peine satisfactoire à acquitter pour tout péché commis, afin qu'elle y serve de remède; et ainsi, quoiqu'une partie déterminée de la peine encourue pour un péché considérable soit remise par la vertu des clefs, il ne faut pas en inférer que la même quantité de peine doive être remise à l'occasion de quelque autre

(1) Ce que dit ici saint Thomas doit s'entendre de ce qui arrive ordinairement, mais sans que cela emporte aucune nécessité. Le concile de Trente a dit de même, *sess.* XIV, can. 8 : *Clementiam divinam decet ne ita nobis absque ullâ satisfactione peccata dimittantur*, etc.

---

quia non est regeneratio, sed sanatio quædam; et ideo ex vi clavium, quæ operantur in sacramento pœnitentiæ, non tota pœna remittitur, sed aliquid de pœna temporali, cujus reatus post absolutionem à pœna æterna remanere potuit: nec solum de pœna illa, quam hic pœnitens habet in confitendo, ut quidam dicunt; quia sic confessio et sacramentalis absolutio non essent nisi in onus, quod non competit sacramentis novæ legis; sed etiam de illa pœna, quæ in purgatorio debetur, aliquid remittitur, ut minùs in purgatorio puniatur absolutus, ante satisfactionem decedens, quàm si ante absolutionem decederet.

Ad primum ergo dicendum, quòd sacerdos non remittit totam pœnam temporalem, sed partem; et ideo adhuc manet obligatus ad pœnam satisfactoriam.

Ad secundum dicendum, quòd passio Christi sufficienter satisfecit pro peccatis totius mundi; et ideo sine præjudicio divinæ justitiæ aliquid de pœna peccatori debita remitti potest, secundùm quòd effectus passionis Christi ad ipsum per sacramenta Ecclesiæ pertingit.

Ad tertium dicendum, quòd pro quolibet peccato oportet aliquam pœnam satisfactoriam remanere, per quam medicina contra peccatum præstetur; et ideo quamvis virtute absolutionis dimittatur aliqua quantitas pœnæ debitæ pro aliquo magno peccato, non oportet quòd tanta quantitas pœnæ dimittatur respectu cujuslibet peccati, quia secundùm hoc, aliquod

péché que ce soit, puisqu'alors il y auroit des péchés qui resteroient complètement impunis; mais la remise de la peine due à chaque péché se fait dans une sorte de proportion géométrique par l'application du pouvoir des clefs.

4° Dans une première absolution, l'application du pouvoir des clefs a pour effet, suivant quelques-uns, de remettre autant de la peine temporelle qu'il peut en être remis en vertu de ce pouvoir; ce qui n'empêche pas, ajoutent-ils, la même confession réitérée d'avoir sa valeur, tant à cause des avis qu'on y reçoit, et de la plus grande assurance qu'on y obtient d'avoir le pardon de ses fautes, qu'à cause de l'intercession du confesseur qui en devient plus puissante, et du mérite qui revient de la confusion qu'on y éprouve. Mais ce sentiment ne paroît pas conforme à la vérité : car même en admettant que ce seroient là des raisons suffisantes pour réitérer une confession, ce n'en seroit pas une pour réitérer l'absolution, surtout à l'égard de celui qui n'auroit aucun motif de douter de la valeur de l'absolution précédente, puisqu'autrement il faudroit mettre en doute la valeur de la seconde absolution comme celle de la première. C'est ainsi qu'on ne voit jamais réitérer le sacrement de l'extrême-onction pour une même maladie, parce que ce sacrement a produit dès la première fois tout ce qu'il avoit à produire. Ajoutez à cela que celui qui recevroit la seconde confession n'auroit pas besoin dans ce cas d'être investi du pouvoir des clefs, puisque ce pouvoir n'y apporteroit rien de sa vertu. C'est pourquoi d'autres sont plutôt d'avis que la seconde absolution a, comme la première, la vertu de remettre une partie de la peine, parce qu'on y reçoit une augmentation de graces, et que plus on reçoit de graces, moins il reste des souillures contractées pour les péchés commis, et par là même de la peine à subir pour s'en purifier. C'est pourquoi la vertu des clefs n'a d'autre effet que de remettre plus ou moins de la peine même dans une première absolution, selon que le pénitent est plus ou moins bien disposé à recevoir la grace; et si on le suppose parfaitement

---

peccatum remaneret omninò sine pœna : sed virtute clavium de pœnis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur.

Ad quartum dicendum, quòd quidam dicunt, quòd in prima absolutione tantum dimittitur vi clavium, quantum dimitti potest; sed tamen valet iterata confessio, tum propter instructionem, tum propter majorem certitudinem, tum propter intercessionem sacerdotis vel confessoris, tum propter verecundiæ meritum. Sed hoc non videtur verum; quia etsi hæc esset ratio confessionem iterandi, non tamen esset ratio iterandi absolutionem, præcipuè in eo qui non habet aliquam causam dubitationis de præcedenti absolutione; ita etiam poterit dubitare post secundam absolutionem, sicut post primam. Sicut videmus, quòd sacramentum extremæ unctionis non iteratur super eumdem morbum, eò quòd totum quod per sacramentum fieri potuit, semel factum est. Et præterea in secunda confessione non requireretur, quòd haberet claves ille cui fit confessio, si nihil ibi vis clavium operaretur. Et ideo dicunt alii, etiam in secunda absolutione aliquid vi clavium dimitti de pœna; quia in secunda absolutione gratiæ confertur augmentum, et quantò major gratia recipitur, minus de impuritate præcedentis peccati manet, et ideo minor pœna purgans debetur. Unde etiam in prima absolutione alicui plus et minus dimittitur vi clavium de pœna, secundùm quòd se plùs vel minùs ad gratiam disponit, et potest esse tanta

disposé, rien n'empêchera qu'il n'obtienne la rémission de la peine entière par la vertu de sa contrition, comme nous l'avons dit plus haut, quest. V, art. 2. Il suit de là que la fréquente confession peut avoir pour effet de remettre même la peine entière, sans que pour cela le péché reste totalement impuni, puisqu'il a été expié par les peines que Jésus-Christ endurées.

ARTICLE III.

Le prêtre peut-il lier en faisant usage du pouvoir des clefs?

Il paroît que le prêtre ne peut lier dans l'application qu'il fait du pouvoir des clefs. 1° La vertu des sacrements doit être employée comme remède contre le péché. Or lier le pécheur ce n'est pas remédier à son mal, mais c'est au contraire évidemment l'aggraver. Donc le prêtre ne peut pas lier en appliquant la vertu des clefs, qui est toute sacramentelle.

2° Par la même raison qu'absoudre ou ouvrir c'est lever un obstacle, lier c'est au contraire poser un obstacle. Or l'obstacle au royaume des cieux c'est le péché, et personne autre ne peut poser cet obstacle que celui qui pèche, puisqu'on ne pèche que par sa propre volonté. Donc le prêtre ne sauroit lier son pénitent.

3° Les clefs empruntent leur vertu de la passion de Jésus-Christ. Or la passion de Jésus-Christ ne peut pas avoir pour effet de lier les pécheurs. Donc les prêtres ne peuvent pas lier les pénitents en faisant usage à leur égard du pouvoir des clefs.

Mais il est dit dans *saint Matthieu*, XVI, 19 : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel. »

Et d'ailleurs les puissances douées de raison peuvent opter entre des partis contradictoires, comme l'a dit le Philosophe dans sa *Métaphy-*

---

dispositio, quòd etiam ex vi contritionis tota pœna tollitur, ut prædictum est (qu. 5. art. 2). Inde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem etiam tota pœna tollatur, ut peccatum omnino remaneat impunitum, pro quo pœna Christi satisfecit.

ARTICULUS III.

Utrùm sacerdos per potestatem clavium possit ligare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd sacerdos per potestatem clavium ligare non possit. Virtus enim sacramentalis ordinatur contra peccatum ut medicina. Sed ligare non est medicina peccati, sed magis aggravatio morbi, ut videtur. Ergo sacerdos per vim clavium, quæ est vis sacramentalis, non potest ligare.

2. Præterea, sicut absolvere vel aperire est amovere obstaculum, ita ligare est obstaculum ponere. Sed obstaculum regni peccatum est, quod nobis ex alio imponi non potest, quia non nisi voluntate peccatur. Ergo sacerdos ligare non potest.

3. Præterea, claves ex passione Christi efficaciam habent. Sed ligare non est effectus passionis. Ergo ex clavium potestate non potest sacerdos ligare.

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.* XVI : « Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis.»

Præterea, potestates rationales sunt ad opposita (ex lib. IX *Metaph.* (1), text. 3.) Sed po-

(1) Αἱ μὲν (δυνάμεις) μετὰ λόγου πασαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταὶ. Aristot. *Opera*, tom. II, pag. 933, Paris, 1619.

sique. Or le pouvoir des clefs suppose la raison dans celui qui l'exerce, puisqu'il exige qu'on soit doué de discernement. Donc celui qui l'exerce doit pouvoir opter entre des partis contradictoires, et par conséquent lier aussi bien que délier.

(Conclusion. — Comme le prêtre, dans l'usage qu'il fait du pouvoir des clefs, doit se conformer à Dieu dont il est le ministre, il remet en un sens les fautes commises, mais il ne lie que dans un sens impropre, savoir en ce sens qu'il s'abstient d'absoudre : quant à la peine due au péché, il a le pouvoir de lier et de délier; il délie de la peine quand il en fait remise, et il lie quand il y condamne.)

L'action du prêtre, dans l'usage des clefs, est conforme à celle de Dieu dont il est le ministre; or l'action de Dieu s'étend, et sur le péché lui-même, et sur la peine qui lui est due : sur le péché d'une manière directe, quand il remet ou qu'il délie, et d'une manière seulement indirecte, quand il lie ou qu'il s'abstient de remettre le péché, comme on dit qu'il endurcit, lorsqu'il s'abstient d'accorder sa grace. Sur la peine, au contraire, Dieu exerce une action directe dans un cas comme dans l'autre, parce que c'est lui-même qui punit, comme c'est lui-même qui fait grace du châtiment. Le prêtre donc, à l'exemple de Dieu, lorsqu'il use des clefs pour délier, c'est-à-dire pour absoudre, exerce une action directe sur le péché, qu'il remet de la manière que nous avons dite; mais lorsqu'il lie, il n'exerce sur le péché qu'une action indirecte, c'est-à-dire qu'il s'abstient d'absoudre, et qu'il montre au pécheur qu'il reste toujours lié par ce refus d'absolution. Pour ce qui est de la peine au contraire, il agit directement, soit qu'il lie, soit qu'il délie : car il délie de la peine en la remettant, et il lie quant à la même peine en intimant l'obligation de la subir; ce qui peut avoir lieu de deux manières : car, si l'on considère en général la quantité même de la peine due au péché, il faut dire sous ce rapport que le prêtre ne lie pas, sinon en ce sens qu'il s'abstient de délier

---

testas clavium est potestas rationalis, cùm habeat discretionem adjunctam. Ergo habet se ad opposita; ergo si potet solvere, potest et ligare.

(Conclusio. — Cùm sacerdos in usu clavium operationi Dei, cujus minister est, sit conformis; dimittit quodammodo culpam, non verò ligat, nisi impropriè, quatenus scilicet non absolvit : in pœnam autem, habet potestatem et solvendi et ligandi, solvendo à pœna quam remittit, et ligando ad pœnam quæ remanet.)

Respondeo dicendum, quòd operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cujus minister est : Deus autem habet operationem et in culpam et in pœnam; sed in culpam, ad solvendum quidem directè; ad ligandum autem indirectè, in quantum obdurare dicitur, dum gratiam non largitur. Sed in pœnam habet operationem directè, quantùm ad utrumque; quia et pœnæ parcit, et pœnam infligit. Similiter ergo et sacerdos, etsi in absolvendo ex vi clavium, habeat aliquam operationem ordinatam ad culpæ dimissionem modo jam prædicto, non tamen ligando aliquam operationem habet in culpam, nisi ligare dicitur, in quantum non absolvit, sed ligatos ostendit. Sed in pœnam habet potestatem et ligandi et solvendi; solvit enim à pœna quam dimittit; sed ligat quantùm ad pœnam quæ remanet. Sed ad hanc ligare dupliciter dicitur : uno modo, considerando ipsam quantitatem pœnæ in communi, et sic non ligat, nisi in quantum non solvit, sed ligatum ostendit; alio modo,

le pécheur, et qu'il lui fait connoître qu'il est lié. Ou bien on considère telle ou telle peine déterminée, et alors il faut dire que le prêtre lie, puisque c'est lui qui impose cette peine.

Je réponds aux arguments : 1° Ce reste de peine que le prêtre oblige le pénitent d'acquitter, est un remède qui a pour effet d'achever de le purifier de son péché.

2° Il n'y a pas que le péché qui soit un obstacle au royaume des cieux; la peine à subir en est un aussi, et nous avons dit en quel sens elle est imposée par le prêtre.

3° La passion même que Jésus-Christ a endurée nous oblige à souffrir, nous aussi, quelque peine pour nous conformer à son exemple.

ARTICLE IV.

Le prêtre peut-il lier et délier arbitrairement?

Il paroît que le prêtre peut lier et délier au gré de sa propre volonté. 1° Saint Jérôme a dit ces paroles rapportées dans les *Décrets*, chapitre *Mensuram*, dist. 1, *De pœnitentia :* « Si les canons ne marquent pas nettement pour chaque crime la durée que doit avoir la pénitence, c'est afin de laisser au jugement d'un prêtre éclairé le soin d'indiquer à chacun ce qu'on doit faire pour réparer le mal particulier qu'on a commis (1). » Il paroît donc que le prêtre peut à son gré lier et délier.

2° Dans la parabole de l'Evangile, *Luc*, XVI, 8, le maître loue son économe infidèle d'avoir agi prudemment en faisant de fortes remises à ceux qui lui devoient à lui-même. Or Dieu est plus porté à la miséricorde, que quelque maître temporel que ce soit. Donc le prêtre sera d'autant plus louable, qu'il aura remis davantage de la peine.

(1) Ces paroles n'ont pu être retrouvées dans saint Jérôme; mais on trouve quelque chose d'approchant dans le canon 10 du concile de Metz de l'an 859, ou plutôt dans un canon d'un

---

considerando pœnam hanc vel illam determinatè, et sic ligat ad pœnam, imponendo eam.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud residuum pœnæ ad quod obligat, est medicina purgans peccati impuritatem.

Ad secundum dicendum, quòd obstaculum regni non solum est peccatum, sed etiam pœna, quam qualiter sacerdos imponat, dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd etiam passio Christi obligat nos ad pœnam aliquam, per quam ei conformemur.

ARTICULUS IV.

Utrùm sacerdos possit ligare et solvere, secundùm proprium arbitrium.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd sacerdos possit ligare et solvere secundùm proprium arbitrium: Hieronymus enim dicit (ut cap. *Mensuram* in *Decretis*, dist. 1, de pœnitentia, prænotatur) : « Mensuram temporis in agenda pœnitentia, ideo non satis apertè præfigunt Canones pro unoquoque crimine, ut de singulis dicant qualiter unumquodque sit emendandum, sed magis arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuunt. » Ergo videtur quòd ipse secundùm suum arbitrium possit ligare et solvere.

2. Præterea, dominus laudavit villicum iniquitatis quòd prudenter fecisset, quia debitoribus domini sui remisisset largiter (*Luc.*, XVI.) Sed Deus est magis promus ad miserendum, quàm aliquis dominus temporalis. Ergo videtur quòd laudabilior sit sacerdos, quantò plus de pœna remiserit.

3° Toutes les actions de Jésus-Christ sont pour nous autant de leçons. Or il n'a imposé aucune peine aux pécheurs qui se sont offerts à lui, mais il s'est contenté de leur recommander d'amender leur vie, comme on le voit par l'histoire de la femme adultère, *Jean*, VIII, 11. Donc il semble que le prêtre, qui est le vicaire de Jésus-Christ, peut à son gré remettre la peine, soit en totalité, soit en partie.

Mais saint Grégoire a dit : « Nous appelons fausse pénitence, celle qui n'est pas imposée dans une juste proportion avec la qualité du crime, d'après les règles que nous ont tracées les saints Pères (1). Donc la chose n'est pas absolument abandonnée, ce semble, à la volonté du prêtre.

D'ailleurs, l'usage des clefs demande du discernement. Or le discernement ne seroit plus nécessaire, si le prêtre pouvoit à son gré remettre ou imposer ce qu'il voudroit de peines satisfactoires, puisque dans ce cas le défaut de discernement seroit impossible. Donc la chose n'est pas abandonnée absolument à la volonté du prêtre.

(Conclusion. — Comme le prêtre, dans l'exercice du pouvoir des clefs, agit en qualité de ministre et d'instrument de Dieu, qui est alors le principal agent, il ne peut pas lier et délier à son propre gré, mais seulement de la manière que Dieu le lui prescrit.)

Dans l'exercice du pouvoir des clefs, le prêtre agit comme instrument et comme ministre de Dieu. Or un instrument n'a d'effet, que selon qu'il est mû par le principal agent. C'est pourquoi saint Denis a dit à la fin de son ouvrage intitulé *De la Hiérarchie ecclésiastique*, que les prêtres doi-

concile d'Afrique cité par cet autre concile, qui s'appuie en même temps sur l'autorité de saint Léon.

(1) Ces paroles sont de saint Grégoire VII, et elles se trouvent en tête du cinquième canon du second concile de Rome de l'an 1078, dont voici le contenu : « Nous appelons fausses pénitences, celles qui ne sont pas imposées dans une juste proportion avec la qualité des crimes d'après les règles tracées par les saints Pères, ou qui ne vont pas jusqu'à faire quitter un emploi qu'on ne sauroit exercer sans péché, ou jusqu'à faire restituer des biens injustement acquis, ou renoncer à des haines qu'on garderoit dans le cœur, ou déposer des armes qu'on auroit prises dans une guerre injuste, pour ne plus les reprendre que de l'avis des évêques et pour le maintien de la justice. » Dans la suite du canon, le pontife exhortoit néan-

---

3. Præterea, omnis Christi actio nostra est instructio. Sed ipse quibusdam peccantibus nullam pœnam imposuit, sed solùm emendationem vitæ, ut patet de adultera, *Joan.*, VIII. Ergo videtur quòd secundùm arbitrium suum possit etiam sacerdos, qui est vicarius Christi, dimittere totam pœnam, vel partem.

Sed contra, Gregorius dicit : « Falsam pœnitentiam dicimus, quæ non secundùm auctoritatem sanctorum Patrum pro qualitate criminis imponitur. » Ergo videtur quòd omninò non sit in arbitrio sacerdotis.

Præterea, ad actum clavium requiritur discretio. Sed si esset omnino in voluntate sacerdotis dimittere, et imponere de pœna quantum vellet, non esset ibi necessaria discretio ; quia nunquàm ibi indiscretio posset accidere. Ergo non est omnino in arbitrio sacerdotis.

(Conclusio. — Cùm sacerdos operetur in usu clavium sicut minister et instrumentum Dei tanquàm principalis agentis, non potest solvere et ligare ad arbitrium suum, sed tantùm sicut à Deo sibi præscriptum est.)

Respondeo dicendum, quòd sacerdos operatur in usu clavium, sicut instrumentum et minister Dei : nullum autem instrumentum habet efficacem actum, nisi secundùm quòd movetur à principali agente : et ideo dicit Dionysius in fine *Ecclesiast. Hierarch.* quòd « sacerdotibus

vent accomplir leurs fonctions sacrées de la manière qu'il plaît à Dieu de les diriger. C'est pour marquer ce devoir, que dans *saint Matthieu*, XVI, 17, avant de conférer à saint Pierre le pouvoir des clefs, Notre-Seigneur témoigne à son disciple que c'étoit le Père céleste qui lui avoit inspiré sa confession, et que dans *saint Jean*, XX, 12, avant de donner à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés, il leur promet l'Esprit saint, qui conduit les enfants de Dieu. Par conséquent, si un ministre s'imaginoit pouvoir se passer de cette impulsion divine pour l'exercice de ses fonctions, ce qu'il feroit n'auroit aucun effet, dit encore saint Denis; outre qu'il s'écarteroit de l'ordre divin, et se rendroit ainsi coupable devant Dieu. D'ailleurs, les peines satisfactoires que le prêtre impose étant des remèdes; comme les mêmes remèdes ne conviennent pas à tous les malades, et que le médecin doit en conséquence les varier, non suivant son caprice, mais d'après les prescriptions de la médecine, ainsi les peines satisfactoires indiquées dans les canons ne doivent pas être imposées indifféremment à tous, mais elles doivent être modifiées comme le prêtre le juge à propos en consultant l'esprit de Dieu. De même donc qu'un médecin fait acte de prudence en s'abstenant de fois à autre d'employer des remèdes d'ailleurs efficaces pour la guérison des maux qu'il traite, mais qui pourroient être dangereux à cause de la foiblesse de tempérament du malade; ainsi le prêtre conduit par l'esprit de Dieu n'enjoint pas toujours toute la peine que le pénitent auroit à subir, dans la crainte que s'il le faisoit, la grandeur de cette peine ne fît tomber le pénitent dans le découragement, et ne lui fît abandonner tout-à-fait la pénitence.

Je réponds aux arguments : 1° Le jugement du prêtre doit être guidé par l'esprit de Dieu.

moins ceux qui n'auroient pas encore cette volonté forte à ne pas se jeter pour cela dans le desespoir, mais à faire en attendant tout le bien dont ils seroient capables, afin que le Dieu tout-puissant éclairât leurs esprits et les touchât d'un repentir véritable. Ce canon se trouve aussi rapporté dans les Décrets, *De pœnitentiâ*, dist. 6. Voyez aussi sur ce sujet le concile de Trente, *sess.* XIV, ch. 8.

---

utendum est virtutibus hierarchicis, quomodo divinitas eos moverit.» In cujus signum, *Matth.*, XVI, ante potestatem clavium Petro traditam fit mentio de revelatione divinitatis ei facta, et, *Joan.*, XX, præmittitur potestati remissionis Apostolis datæ, Spiritus sancti donum, quo filii Dei aguntur. Unde « si quis præter illum motum divinum uti sua potestate præsumeret, non consequeretur effectum, » ut Dionysius dicit. Et præter hoc à divino ordine avertetur, et sic culpam incurreret. Et quia pœnæ satisfactoriæ infligendæ medicinæ sunt; sicut medicinæ in arte determinatæ, non omnibus competunt, sed variandæ sunt secundùm arbitrium Medici, non propriam voluntatem sequentis, sed scientiam medicinæ; ita pœnæ satisfactoriæ in Canonibus determinatæ non omnibus competunt, sed variandæ sunt secundùm arbitrium sacerdotis divino instinctu regulatum. Sicut ergo medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem quæ ad morbi curationem sufficiat, ne propter debilitatem naturæ majus periculum oriatur; ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam pœnam, quæ uni peccato debetur, injungit, ne infirmus aliquis ex magnitudine pœnæ desperet, et à pœnitentia totaliter recedat.

Ad primum ergo dicendum, quòd arbitrium illud debet esse divino instinctu regulatum.

2° L'économe est loué d'avoir agi avec prudence ; aussi disons-nous que le prêtre doit user de discernement dans la remise qu'il fait de la peine due au péché.

3° Jésus-Christ possédoit un pouvoir d'excellence par rapport à l'usage des sacrements ; c'est pour cela qu'il pouvoit avec une pleine autorité remettre comme il le vouloit la peine due, soit en totalité, soit en partie. On ne sauroit donc lui assimiler ceux qui n'agissent que comme simples ministres.

QUESTION XIX.

Des ministres des clefs.

Nous avons maintenant à parler des ministres des clefs et de l'usage qu'ils peuvent en faire. Là-dessus nous examinerons : 1° Si les prêtres de l'ancienne loi possédoient le pouvoir des clefs ? 2° Si Jésus-Christ possédoit ce pouvoir ? 3° S'il n'y a que les prêtres qui en soient les dépositaires? 4° Si les personnes qui vivent saintement peuvent, sans être revêtues du sacerdoce, posséder le pouvoir des clefs ou en faire l'application ? 5° Si un mauvais prêtre peut exercer efficacement le ministère des clefs? 6° Si les prêtres schismatiques, hérétiques, excommuniés, suspens ou dégradés ont ce même pouvoir ?

ARTICLE I.

Les prêtres de l'ancienne loi avoient-ils le pouvoir des clefs?

Il paroît que les prêtres de l'ancienne loi possédoient le pouvoir des clefs. 1° Ce pouvoir est une conséquence de l'ordre. Or ils avoient l'ordre,

---

Ad secundum dicendùm, quòd etiam in hoc laudatur vilicus quòd prudenter fecit ; et ideo in remissione pœnæ debitæ discretio adhibenda est.

Ad tertium dicendum, quòd Christus habuit potestatem excellentiæ in sacramentis ; unde ipse ex auctoritate pœnam totam, vel partem poterat dimittere sicut volebat. Non est ergo simile de his qui operantur tantùm ut ministri.

QUÆSTIO XIX.

De ministris clavium, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de ministris clavium, et usu earum.

Circa quod quæruntur sex : 1° Utrùm sacerdos legalis claves habuerit. 2° Utrùm Christus claves habuerit. 3° Utrùm soli sacerdotes claves habeant. 4° Utrùm sancti homines non sacerdotes, claves, vel usum earum habeant. 5° Utrùm mali sacerdotes usum clavium habeant efficacem. 6° Utrùm schismatici, excommunicati, suspensi, et degradati usum clavium habeant.

ARTICULUS I.

Utrùm sacerdos legalis claves habuerit.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd sacerdos legalis claves habuerit. Clavis enim est sequela ordinis. Sed ipsi habuerunt ordinem

puisqu'ils s'appeloient prêtres. Donc ils avoient aussi le pouvoir des clefs.

2° Ainsi que l'a dit le Maître des Sentences, liv. IV, dist. 18, les clefs sont au nombre de deux, savoir, la science de discernement, et l'autorité de juge. Or les prêtres de l'ancienne loi avoient droit à posséder ces deux avantages. Donc ils avoient le pouvoir des clefs.

3° Les prêtres de l'ancienne loi étoient investis d'un certain pouvoir sur le reste du peuple. Or ce pouvoir dont ils étoient en possession n'étoit pas un pouvoir temporel, puisque autrement la royauté n'auroit pas été distincte du sacerdoce. Donc c'étoit un pouvoir spirituel. Mais le pouvoir spirituel, c'est celui des clefs. Donc ils avoient ce pouvoir.

Mais les clefs sont données à l'effet d'ouvrir le royaume des cieux. Or ce royaume ne pouvoit s'ouvrir avant la passion de Jésus-Christ. Donc les prêtres de l'ancienne loi n'avoient pas le pouvoir des clefs.

D'ailleurs les sacrements de l'ancienne loi ne conféroient pas la grace. Or les portes du royaume des cieux n'ont pu nous être ouvertes que par la grace. Donc elles ne pouvoient être ouvertes par le moyen des sacrements de la loi ancienne, et par conséquent les prêtres qui étoient ministres de cette loi n'avoient point le pouvoir des clefs.

(Conclusion. — Comme le pouvoir des prêtres de la loi ancienne ne s'étendoit pas aux biens célestes, mais seulement à ce qui en étoit la figure, ils ne possédoient pas les clefs, mais ils figuroient seulement dans leurs personnes l'existence future de ce pouvoir.)

Quelques-uns ont dit que les prêtres de l'ancienne loi avoient le pouvoir des clefs, par la raison qu'il leur étoit enjoint d'imposer des peines pour chaque faute, comme nous le voyons au livre du *Lévitique*, V, ce qui semble indiquer le pouvoir des clefs; mais que ce pouvoir n'étoit alors qu'incomplet, au lieu qu'il a été perfectionné par Jésus-Christ dans les prêtres de la loi nouvelle. Mais cette opinion nous paroît contraire au sens de l'Apôtre, tel qu'il l'a exprimé dans son épître aux Hébreux,

---

ex quo sacerdotes dicebantur. Ergo etiam claves habuerunt sacerdotes legis.

2. Præterea, sicut Magister dicit (4. *Sent. dist.* XVIII), claves sunt duæ, scilicet scientia discernendi, et potentia judicandi. Sed ad utrumque sacerdotes legales habebant auctoritatem. Ergo habebant claves.

3. Præterea, sacerdotes legales habebant aliquam potestatem super reliquum populum; non temporalem, quia sic potestas regia non fuisset distincta à sacerdotali: ergo spiritualem. Et hæc est clavis. Ergo habebant clavem.

Sed contra, claves ordinantur ad aperiendum regnum cœlorum, quod aperiri non potuit ante Christi passionem. Ergo sacerdos legalis claves non habuit.

Præterea, sacramenta veteris legis gratiam non conferebant. Sed aditus regni cœlestis aperiri non potuit nisi per gratiam. Ergo per illa sacramenta non poterat aperiri; et sic etiam sacerdos, qui minister eorum erat, claves regni cœlestis non habebat.

(Conclusio. — Cùm potestas sacerdotum legalium non se extenderit ad cœlestia, sed solùm ad figuras cœlestium, non habuerunt claves, sed in eis clavium figura præcessit.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd in veteri lege erant claves regni apud sacerdotes, quia eis erat commissum imponere pœnam pro delictis, ut dicitur *Levit.*, V, quod ad claves pertinere videtur; sed fuerunt tunc incompletæ, nunc autem per Christum in sacerdotibus novæ legis perfectæ sunt. Sed hoc videtur esse contra intentionem Apostoli, in Epis-

IX, 11. Car la raison pour laquelle il y est dit que le sacerdoce de Jésus-Christ est au-dessus du sacerdoce légal, c'est que *Jésus-Christ est le pontife des biens à venir, ayant pour attribution d'introduire par la voie de son propre sang dans un tabernacle qui n'est pas fait de main d'homme, et dans lequel ne pouvoit nous introduire de même le sacerdoce de la loi ancienne avec ses sacrifices de boucs et de taureaux.* D'où il résulte que le pouvoir du sacerdoce ancien ne s'étendoit pas aux biens célestes, mais seulement à ce qui en étoit la figure : c'est pourquoi il faut dire avec tous les autres théologiens que les prêtres d'alors ne possédoient pas le pouvoir des clefs, mais qu'ils le figuroient simplement dans leurs personnes.

Je réponds aux arguments : 1° Les clefs du royaume céleste sont une attribution du sacerdoce, si ce sacerdoce a pour fonction d'introduire dans la jouissance des biens célestes ; mais tel n'étoit pas le sacerdoce légal, et par conséquent il ne possédoit pas les clefs du ciel, mais seulement les clefs d'un tabernacle terrestre.

2° Les prêtres de l'ancienne loi avoient la charge de discerner et de juger, non pas précisément ceux qu'il falloit admettre à la possession des biens célestes, mais ceux qu'il falloit admettre à ce qui en étoit la figure.

3° Le pouvoir qu'ils exerçoient n'étoit pas un pouvoir spirituel, puisqu'il avoit pour objet de purifier, au moyen des sacrements de la loi, non des péchés mêmes, mais des irrégularités contraires à la loi, pour ouvrir aux hommes ainsi purifiés l'accès au tabernacle fait de main d'homme.

ARTICLE II.

Jésus-Christ avoit-il le pouvoir des clefs?

Il paroît que Jésus-Christ ne possédoit pas le pouvoir des clefs. 1° Ce pouvoir est attaché au caractère de l'ordre. Or Jésus-Christ n'avoit pas ce caractère. Donc il n'avoit pas non plus ce pouvoir.

---

ad Hebr., IX. Ibi enim sacerdotium Christi præfertur sacerdotio legali, per hoc quòd «Christus assistit Pontifex futurorum bonorum, introducens per proprium sanguinem in tabernaculum non manufactum, in quod introducebat sacerdotium veteris legis per sanguinem hircorum et taurorum.» Unde patet quòd sacerdotii illius potestas non se extendebat ad cœlestia, sed ad figuras cœlestium ; et ideo secundùm alios dicendum, quòd non habebant claves, sed in eis figura clavium præcessit.

Ad primum ergo dicendum, quòd claves regni cœlestis consequuntur ad sacerdotium, per quod homo in cœlestia introducitur, non autem tale erat sacerdotium Leviticum; et ideo claves cœli non habuerunt, sed claves terreni tabernaculi.

Ad secundum dicendum, quòd sacerdotes veteris legis habebant auctoritatem discernendi et judicandi, sed non ut admitteretur homo judicatus ab eis in cœlestia, sed in figuras cœlestium.

Ad tertium dicendum, quòd non habebant spiritualem potestatem, quia per sacramenta legalia non à culpis, sed ab irregularitatibus homines purgabant, ut ad manufactum tabernaculum aditus purgatis per eos pateret.

ARTICULUS II.

Utrùm Christus clavem habuerit.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd Christus non habuerit clavem. Clavis enim characterem ordinis consequitur. Sed Christus non habuit characterem. Ergo non habuit clavem.

2° Jésus-Christ avoit par rapport à l'administration des sacrements un pouvoir d'excellence, en sorte qu'il pouvoit conférer l'effet des sacrements sans en observer les cérémonies. Or les clefs doivent être rangées parmi les cérémonies des sacrements. Donc il ne les avoit pas, puisqu'elles lui eussent été inutiles.

Mais il est dit dans l'*Apocalypse*, III, 7 : « Voici ce que dit celui qui tient en sa main la clef de David, » etc.

(Conclusion. — Comme Jésus-Christ est le principal agent dans l'application du pouvoir des clefs, c'est-à-dire dans l'action d'ouvrir comme dans celle de fermer, soit qu'on le considère comme Dieu à cause de la souveraine autorité qui lui appartient, soit qu'on le considère comme homme à cause de ses mérites, on doit dire qu'il possède le pouvoir des clefs par excellence.)

La vertu d'agir réside à la fois dans l'instrument, et dans l'agent principal, mais d'une manière différente, c'est-à-dire plus parfaite dans celui-ci que dans celui-là. Or ce n'est qu'à titre d'instruments que nous possédons le pouvoir des clefs, comme celui de conférer tout autre sacrement; au lieu que Jésus-Christ possède ce même pouvoir en qualité de principal agent dans l'œuvre de notre salut, dont il est l'auteur ; et ce pouvoir, il le possède en vertu de son autorité souveraine, en tant qu'il est Dieu, et en vertu de ses mérites, en tant qu'"il est homme. D'ailleurs le pouvoir des clefs n'est autre chose en lui-même que celui d'ouvrir et de fermer, n'importe qu'on le fasse en qualité de principal agent, ou en qualité de ministre. Il faut donc reconnoître en Jésus-Christ ce pouvoir, mais à un degré plus haut que dans les prêtres, qui ne sont que ses ministres; et c'est pour cela que nous disons qu'il possède ce pouvoir par *excellence*.

Je réponds aux arguments : 1° Qui dit caractère, dit une impression reçue d'un autre, et c'est pour cela que le pouvoir des clefs, nous venant de Jésus-Christ, est attaché au caractère par lequel nous lui sommes rendus conformes; au lieu qu'en Jésus-Christ ce même pouvoir est

---

2. Præterea, Christus habuit in sacramentis potestatem excellentiæ, ut effectum sacramenti sine sacramentalibus posset conferre. Sed clavis est quoddam sacramentale. Ergo non indigebat clavi, et sic frustra eam habuisset.

Sed contra est, quod dicitur, *Apocal.*, III : « Hæc dicit qui habet clavem David, etc. »

(Conclusio. — Christus, cùm in actu clavium, scilicet in aperiendo vel claudendo cœlo, sit principale agens, ut Deus per auctoritatem, et ut homo per meritum, clavem excellentiæ habere dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd virtus aliquid agendi est in instrumento, et in per se agente, non eodem modo; sed in per se agente est perfectiùs. Potestas autem clavium quam nos habemus, et aliorum sacramentorum virtus, est instrumentalis; sed in Christo est ut in per se agente ad salutem nostram, per auctoritatem quidem in quantum est Deus, sed per meritum in quantum est homo. Clavis autem de ratione sua exprimit potestatem aperiendi et claudendi, sive aliquis aperiat quasi principale agens, sive quasi minister. Et ideo in Christo oportet ponere clavem, sed altiori modo quàm sit in ejus ministris; et inde dicitur quòd habeat *clavem excellentiæ*.

Ad primum ergo dicendum, quòd character de sua ratione dicit aliquid ab aliquo derivatum, et ideo potestas clavium quæ in nobis à Christo derivata est, sequitur characterem quo Christo

attaché, non plus au caractère, mais à sa qualité de principal agent.

2° Les clefs qu'il appartient à Jésus-Christ d'avoir entre les mains ne sont pas des clefs sacramentelles, mais le modèle de ces mêmes clefs.

ARTICLE III.

Les prêtres possèdent-ils seuls le pouvoir des clefs?

Il paroît que les prêtres ne sont pas les seuls qui possèdent le pouvoir des clefs. 1° Selon saint Isidore, « les portiers font le discernement entre les bons et les méchants, admettant les premiers et repoussant les seconds. » Or on peut voir par ce qui a été dit que le pouvoir des clefs n'est autre chose que cela. Donc le pouvoir appartient non-seulement aux prêtres, mais aussi aux portiers.

2° Les prêtres reçoivent le pouvoir des clefs en recevant l'onction, à laquelle Dieu a attaché l'autorité qu'il leur donne sur les fidèles. Or les rois ont aussi reçu de Dieu l'autorité qui leur appartient sur le peuple fidèle, et c'est de même en vertu de l'onction sanctifiante qu'ils possèdent cette autorité. Donc les prêtres ne sont pas les seuls qui possèdent le pouvoir des clefs.

3° Le sacerdoce est un ordre que chacun ne peut posséder qu'individuellement. Or le pouvoir des clefs semble quelquefois appartenir à une corporation entière, puisqu'il y a des chapitres investis du droit de porter des sentences d'excommunication, et qu'un droit semblable est une dépendance du pouvoir des clefs. Donc les prêtres ne sont pas les seuls à qui appartienne ce pouvoir.

4° Une femme n'est pas susceptible de recevoir l'ordre sacerdotal, puisqu'il ne lui appartient pas d'enseigner dans l'Eglise, comme le dit l'Apôtre, I *Cor.*, XIV, 35. Or il y a des femmes qui semblent en possession du pouvoir des clefs, comme les abbesses qui sont investies d'une autorité

---

conformamur; sed in Christo non sequitur characterem, sed principalem formam.

Ad secundum dicendum, quòd clavis illa quam Christus habuit, non erat sacramentalis, sed sacramentalis clavis principium.

ARTICULUS III.

Utrùm soli sacerdotes claves habeant.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non soli sacerdotes claves habeant. Dicit enim Isidorus (1), quòd « ostiarii inter bonos et malos habent judicium, dignos recipiunt, indignos rejiciunt. » Sed hæc est definitio clavium, ut ex dictis patet. Ergo non solùm sacerdotes, sed etiam ostiarii claves habent.

2. Præterea, claves sacerdotibus dantur, dum per unctionem potestatem divinitùs accipiunt. Sed reges etiam potestatem in populum fidelem divinitùs habent, et per unctionem sanctificantur. Ergo non soli sacerdotes habent claves.

3. Præterea, sacerdotium est ordo uni singulari personæ conveniens. Sed clavem aliquando videtur habere tota una congregatio, quia quædam capitula excommunicationem inferre possunt, quod ad potestatem clavium pertinet. Ergo non soli sacerdotes clavem habent.

4. Præterea, mulier non est sacerdotalis ordinis susceptiva, quia ei in Ecclesiis docere non competit, secundùm Apostolum, I. *Cor.*, XIV. Sed aliquæ mulieres videntur habere clavem, sicut abbatissæ quæ habent spiritualem

(1) Lib. VII, *Etymolog.*, cap. 12; *De Eccles. officiis*, cap. 14, quoad sensum.

spirituelle sur leurs subordonnées. Donc les prêtres ne sont pas les seuls à qui appartienne le pouvoir des clefs.

Mais saint Ambroise a dit dans son livre de la *Pénitence*, c. 2 : « Ce droit, » c'est-à-dire le droit de lier et de délier, « n'a été accordé qu'aux prêtres. »

De plus, le pouvoir des clefs constitue celui qui le possède médiateur entre Dieu et le peuple. Or une pareille qualité ne convient qu'aux prêtres, qui sont *établis en ce qui regarde le service de Dieu, avec la charge de présenter des offrandes et des sacrifices pour les péchés*, comme l'a dit saint Paul dans son épître aux Hébreux, V, 1. Donc les prêtres sont les seuls qui possèdent le pouvoir des clefs.

(Conclusion. — La clef d'ordre, dont l'effet immédiat est de lever l'obstacle qui empêcheroit d'entrer dans le royaume des cieux, est entre les mains des prêtres seuls; quant à la clef de juridiction, qui n'est pas à proprement parler celle qui ouvre le ciel, mais qui peut seulement mettre en état de l'ouvrir, elle peut aussi être confiée aux mains d'autres ministres de l'Eglise.)

On distingue deux clefs : l'une qui a pour attribut d'ouvrir immédiatement le ciel même, en écartant, au moyen de la rémission des péchés, l'obstacle qui empêche d'y entrer; et c'est ce qu'on appelle la clef d'ordre. Or les prêtres sont les seuls à qui cette clef ait été confiée, parce qu'eux seuls sont établis sur le peuple pour ce qui concerne directement le service de Dieu. L'autre est celle qui ouvre, non le ciel lui-même, mais seulement l'entrée de l'Eglise militante, dans laquelle il faut être pour aller au ciel, en tant que par l'excommunication et l'absolution des censures, on est, soit exclu de cette Eglise, soit admis à participer à ses biens spirituels; et on l'appelle la clef de juridiction dans le style des tribunaux ecclésiastiques : c'est pourquoi d'autres que les prêtres peuvent en être dépositaires, tels que les archidiacres, les prélats élus mais non encore sacrés, tous

---

potestatem in subditas. Ergo non solùm sacerdotes habent claves.

Sed contra est, quod Ambrosius, lib. *De Pœnitentia*, cap. 2, dicit : « Hoc jus (scilicet ligandi et solvendi) solis sacerdotibus est concessum. »

Præterea, per potestatem clavium efficitur aliquis medius inter populum et Deum. Sed hoc tantùm sacerdotibus competit, qui « constituuntur in his quæ sunt ad Deum, ut offerant dona et sacrificia pro peccatis, » ut dicitur *Hebr.*, V. Ergo soli sacerdotes claves habent.

(Conclusio. — Clavis *ordinis*, quæ immediatè removet impedimentum introitûs in regnum cœlorum, competit solis sacerdotibus; clavis verò *jurisdictionis*, quæ non clavis cœli, sed quædam dispositio ad ipsam dicitur, etiam aliis ministris Ecclesiæ competit.)

Respondeo dicendum, quòd clavis est duplex. Una quæ se extendit ad ipsum cœlum immediatè, removendo impedimenta introitûs in cœlum per remissionem peccati; et hæc vocatur *clavis ordinis*, et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quæ directè sunt ad Deum. Alia clavis est, quæ non directè se extendit ad ipsum cœlum, sed mediante militante Ecclesiâ, per quam aliquis ad cœlum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiæ militantis per excommunicationem et absolutionem, et hæc vocatur *clavis jurisdictionis* in foro causarum; et ideo hanc etiam non sacerdotes habere possunt, sicut archidiaconi et electi, et

ceux enfin qui ont le pouvoir d'excommunier. Mais une semblable clef ne sauroit être appelée qu'improprement clef du ciel, puisqu'elle met simplement en état d'user de celle avec laquelle on l'ouvre.

Je réponds aux arguments : 1° Les portiers ont bien la clef destinée à mettre en sûreté les objets contenus dans le temple matériel, et la charge de faire le discernement de ceux qui doivent, soit être admis dans ce temple, soit en être exclus, non toutefois en jugeant de leur propre autorité qui sont ceux qui peuvent en être dignes ou indignes, mais en se conformant là-dessus au jugement des prêtres; tellement qu'on pourroit en quelque sorte les appeler les exécuteurs des jugements portés par les prêtres.

2° Les rois n'ont aucun pouvoir en matière spirituelle, et par conséquent ils ne reçoivent point la clef du royaume des cieux; mais leur pouvoir s'étend sur les choses temporelles, et même sous ce rapport il ne peut leur venir que de Dieu, comme l'a dit l'Apôtre aux *Romains*, XIII, 1; l'onction ne leur confère non plus aucun ordre sacré, mais elle indique seulement l'excellence de leur pouvoir, comme leur venant de Jésus-Christ, sous l'autorité duquel ils ont à régner sur le peuple chrétien (1).

3° De même qu'en matière politique le pouvoir peut être confié, soit à un seul, comme aux rois dans les monarchies, soit à plusieurs entre qui il soit partagé même également, comme le prouve ce qui est dit au livre VIII de la Morale (d'Aristote), chap. 10 et 11, *al.* 12; de même aussi la juridiction spirituelle peut être possédée, soit par un seul, comme par un évêque dans son diocèse, soit par plusieurs, comme par un chapitre, dont tous les membres pris collectivement possèdent la clef de juridiction (2), sans avoir pour cela de même la clef d'ordre.

4° Les femmes, selon l'Apôtre, I *Tim.*, II, 11, et *Tit.*, II, 5, sont dans

(1) Sur les devoirs des princes chrétiens, voyez S. Aug., lib. *De Hæresibus*, hær. 72; *De Civit. Dei*, lib. XVIII, cap. 21; S. Léon, *Epist.* 75; S. Aug., *Epist.* 50.

(1) Encore les chapitres ne peuvent-ils exercer de juridiction qu'en cas de vacance du siége.

---

alii qui excommunicare possunt. Sed non propriè dicitur *clavis cœli*, sed quædam dispositio ad ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quòd ostiarii habent clavem custodiendi ea quæ in templo materiali continentur, et habent judicium à tali templo excludendi et admittendi, non quidem suâ auctoritate judicantes qui sint digni vel indigni, sed judicium sacerdotum exequentes, ut sic quodammodo executores potestatis sacerdotalis videantur.

Ad secundum dicendum, quòd reges non habent aliquam potestatem in spiritualibus, et ideo clavem regni cœlestis non accipiunt, sed solùm in temporalibus; quæ etiam non nisi à Deo esse potest, ut patet *Rom.*, XIII. Nec per unctionem in aliquo sacro ordine consecrantur, sed excellentia potestatis ipsorum à Christo descendere significatur, ut et ipsi sub Christo in populo christiano regnent.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in politicis quandoque judex habet potestatem, sicut est in regno, quandoque autem multi in diversis officiis constituti, etiam ex æquo, ut patet in VIII. *Ethic.*; ita etiam spiritualis jurisdictio potest haberi ab uno solo, sicut ab episcopo, et pluribus simul, sicut à capitulo; et sic habent *clavem jurisdictionis*, non tamen *clavem ordinis*, omnes simul.

Ad quartum dicendum, quòd mulier, secun-

un état de sujétion par rapport à leurs maris, et c'est pour cela qu'elles ne peuvent être investies d'aucune juridiction spirituelle, parce que, comme le dit le Philosophe, dans le livre VIII de sa Morale, chap. X : « La corruption est de mode, lorsque les femmes viennent à régner. » C'est pourquoi elles ne doivent avoir ni la clef d'ordre, ni la clef de juridiction. Elles peuvent, toutefois, être admises à faire certains actes qui supposent en quelque manière le pouvoir des clefs, comme d'exercer la vigilance sur d'autres de leur sexe qui leur soient soumises, à cause du danger qu'il y auroit à permettre à des hommes d'habiter avec elles dans une même maison.

ARTICLE IV.

Du moins un homme d'une grande sainteté pourroit-il posséder le pouvoir des clefs sans pour cela être prêtre?

Il paroît du moins que les personnes saintes, sans même être revêtues du sacerdoce, possèdent le pouvoir des clefs. 1° L'usage des clefs, qui consiste à lier et à délier, emprunte son efficacité des mérites de la passion de Jésus-Christ. Or ceux-là se conforment le mieux de tous à la passion de Jésus-Christ, qui marchent sur ses traces en pratiquant la patience et les autres vertus. Donc il sembleroit qu'ils devroient jouir du pouvoir de lier et de délier, quand même ils ne seroient pas prêtres.

2° Il est dit dans l'épître aux Hébreux, VII, 7 : « C'est à l'inférieur sans contredit qu'il convient de recevoir la bénédiction du supérieur. » Or dans les choses spirituelles, comme l'a dit saint Augustin, lib.. *De hæresibus*, « le véritable supérieur, c'est celui qui est le meilleur. » Donc ceux qui sont meilleurs que les autres, c'est-à-dire ceux qui ont le plus de charité, doivent avoir le droit de bénir les autres en leur conférant l'absolution, et par conséquent posséder le pouvoir des clefs.

Mais l'action convient à celui qui a la puissance, comme l'a dit le

---

dùm Apostolum (I. *ad Timoth.*, II, et *ad Tit.*, II), est in statu subjectionis; et ideo non potest habere aliqualem spiritualem jurisdictionem, quia etiam secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.*, « corruptio est urbanitatis, quando ad mulierem dominium pervenit. » Unde mulier non habet neque *clavem ordinis*, neque *clavem jurisdictionis*. Sed committitur mulieri aliquis usus clavium, sicut habere correctionem in subditas mulieres, propter periculum, quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent.

ARTICULUS IV.

Utrùm etiam sancti homines non sacerdotes clavium usum habeant.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant. Absolutio enim et ligatio quæ fit per claves, efficaciam habet ex merito passionis Christi. Sed illi maximè passioni Christi conformantur, qui per patientiam et alias virtutes Christum passum sequuntur. Ergo videtur quòd etiamsi non habeant sacerdotalem ordinem, possint ligare et solvere.

2. Præterea, *Hebr.*, VII, dicitur : « Sine ulla contradictione quod minus est, à meliore benedicitur. » Sed in spiritualibus, secundùm Augustinum (lib. VI. *De Trinit.*, cap. 8), « hoc est majus esse quod est melius esse. » Ergo meliores, qui scilicet plus de charitate habent, possunt alios benedicere absolvendo; et sic idem quod prius.

Sed contra : Cujus est potentia, ejus est ac-

Philosophe dans son livre *Du sommeil et de la veille*. Or la puissance spirituelle, dont les clefs sont le symbole, n'appartient qu'aux prêtres. Donc c'est aussi à eux seuls que peut convenir l'administration du pouvoir des clefs.

(Conclusion. — Comme un pur homme n'agit que comme instrument dans l'usage des clefs, on ne peut, de quelques graces qu'on soit enrichi d'ailleurs, procurer aux autres l'effet attaché à l'usage des clefs, qu'autant qu'on a été établi ministre par la réception du sacrement de l'ordre.)

L'agent principal et l'agent instrumental diffèrent l'un de l'autre en ce point, que le second ne produit pas à sa ressemblance, mais à celle du premier, l'effet qui résulte de son action, au lieu que l'agent principal produit ce même effet à sa propre ressemblance. Ainsi donc ce qui distingue l'agent principal, c'est qu'il a la vertu d'inoculer dans l'effet produit la ressemblance d'une forme qu'il contient en lui-même, tandis que l'agent instrumental n'opère rien de semblable, mais est simplement appliqué par l'agent principal à la production de l'effet voulu. Donc, comme dans l'exercice du pouvoir des clefs Jésus-Christ est le principal agent, tant en sa qualité de Dieu à cause de son autorité souveraine, qu'en sa qualité d'homme à cause de ses mérites, il puise le pouvoir qu'il y déploie à la source même de sa bonté divine et dans la plénitude de ses graces. Un pur homme, au contraire, ne peut rien par lui-même dans l'application du pouvoir des clefs, parce qu'il ne peut, ni donner à d'autres comme de son propre fonds la grace qui remet les péchés, ni la mériter suffisamment; par conséquent, il ne sauroit être qu'agent instrumental. De là vient aussi que celui qui obtient l'effet des clefs revêt la ressemblance de Jésus-Christ, et non celle du ministre qui lui en a fait l'application. C'est pourquoi, de quelques graces qu'on puisse être enrichi, on ne pourra jamais procurer l'effet attaché à l'exercice du pouvoir des clefs, si

---

tio, secundùm Philosophum (lib. *De somno et vigilia*, cap. 2). Sed clavis quæ est potestas spiritualis, est tantùm sacerdotum. Ergo et usus ejus non nisi sacerdotibus convenire potest.

(Conclusio. — Cùm purus homo in actu clavium sit solùm agens instrumentale, quantamcumque gratiam aliquis habeat, ad effectum clavis pertingere non potest, nisi ad hoc ut minister per ordinis susceptionem applicetur.)

Respondeo dicendum, quòd agens per se et agens instrumentale in hoc differunt, quòd agens instrumentale non inducit in effectum similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis; principale autem agens inducit similitudinem suam. Et ideo ex hoc aliquid constituitur principale agens, quòd habet aliquam formam, quam in alterum transfundere potest; non autem ex hoc constituitur agens instrumentale, sed ex hoc quòd est applicatum à principali agente ad effectum aliquem inducendum. Cùm ergo in actu clavium principale agens sit Christus, ut Deus per auctoritatem, et ut homo per meritum, ex ipsa plenitudine divinæ bonitatis in eo, et ex perfectione gratiæ, consequitur quòd possit in actum clavium. Sed homo alius non potest in actum clavium sicut per se agens, quia nec ipse alteri gratiam, qua remittuntur peccata, dare potest, nec sufficienter mereri; et ideo non est nisi sicut agens instrumentale. Unde et ille qui effectum clavium consequitur, non assimilatur utenti clavibus, sed Christo. Et propter hoc quantumcumque aliquis habeat de gratia, non potest pertingere ad effectum clavium,

l'on n'y est appelé en qualité de ministre au moyen de la réception de l'ordre.

Je réponds aux arguments : 1° De même que pour que tel instrument soit propre à produire tel effet, il n'est pas nécessaire qu'il y ait ressemblance entre l'un et l'autre, mais qu'il suffit que le premier ait une certaine proportion avec le second ; de même il n'est nullement nécessaire qu'il y ait ressemblance entre l'instrument et le principal agent. Et ainsi, quoique cette ressemblance existe entre ceux qui mènent une vie sainte et Jésus-Christ qui a souffert, elle ne leur confère pas par cela seul le pouvoir des clefs.

2° Quoiqu'un pur homme ne puisse pas mériter *de condigno* la grace pour un autre, il peut cependant contribuer par ses mérites au salut de cet autre homme. C'est pourquoi on pourroit distinguer deux sortes de bénédictions : celle qui vient d'un pur homme et en tant qu'il peut la mériter par ses actes personnels ; et toute personne sainte, en qui Jésus-Christ habite par sa grace, peut la donner, surtout si elle est supérieure à l'autre en mérites, comme il convient que cela soit, au moins sous ce rapport. L'autre sorte de bénédictions est celle dans laquelle celui qui la donne n'agit que comme instrument, ou comme faisant l'application d'une bénédiction qui découle des mérites de Jésus-Christ ; et quant à cette dernière, il faut bien pour la donner la supériorité qui résulte du caractère d'ordre, mais non précisément celle qui résulte de la vertu.

ARTICLE V.

Les mauvais prêtres exercent-ils validement le pouvoir des clefs?

Il paroît que les mauvais prêtres ne possèdent pas le pouvoir des clefs. 1° Nous voyons par l'Evangile, *Jean*, XX, 12, qu'avant de donner aux apôtres ce pouvoir, Jésus-Christ leur offrit le don de l'Esprit saint. Or les mauvais prêtres n'ont pas en eux l'Esprit saint. Donc ils n'ont pas non plus le pouvoir des clefs.

---

nisi applicetur ad hoc ut minister, per ordinis susceptionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut inter instrumenta et effectum non exigitur similitudo secundùm convenientiam in forma, sed secundùm proportionem instrumenti ad effectum ; ita etiam nec inter instrumentum et principale agens. Et talis similitudo est in sanctis hominibus ad Christum passum ; et talis similitudo eis usum clavium non confert.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis purus homo non possit alteri ex condigno mereri gratiam, tamen unius meritum potest comparari ad salutem alterius ; et ideo duplex est benedictio. Una, quæ est ab ipso homine puro, sicut merente per proprium actum ; et talis potest fieri à quolibet sancto, in quo Christus habitat per gratiam, et hæc requirit majoritatem bonitatis, ad minus in quantum hujusmodi. Alia est benedictio quâ homo benedicit, ut benedictionem quæ est ex merito Christi, instrumentaliter alicui applicans ; et quantùm ad hanc, requiritur majoritas ordinis, et non virtutis.

ARTICULUS V.

Utrùm mali sacerdotes usum clavium habeant.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd mali sacerdotes usum clavium non habeant : *Joan.*, XX, ubi usus clavium apostolis traditur, Spiritûs sancti donum præmittitur. Sed mali non habent Spiritum sanctum. Ergo non habent usum clavium.

2° Aucun souverain, s'il est sage, ne confiera à son ennemi la dispensation de ses trésors. Or l'application du pouvoir des clefs n'est autre chose qu'une dispensation des trésors du roi du ciel, qui est la sagesse même. Donc les mauvais prêtres que le péché a rendus ses ennemis, ne peuvent pas avoir en main le pouvoir des clefs.

3° Saint Augustin a dit, que « Dieu donne, même par l'intermédiaire des méchants, le sacrement de la grace; mais que pour ce qui est de la grace elle même, il ne la donne que par lui-même ou par ses saints, et que par conséquent, c'est par lui-même, ou par les membres de la colombe (qui est son Eglise), qu'il opère la rémission des péchés. » Mais la rémission des péchés est précisément ce qui s'obtient par l'application du pouvoir des clefs. Donc les pécheurs, qui ne sauroient être membres d'une colombe pure et sans tache, ne sauroient faire l'application du pouvoir des clefs.

4° L'intercession d'un mauvais prêtre ne peut pas procurer efficacement la réconciliation d'un homme avec Dieu, puisque, comme l'a dit saint Grégoire, employer pour intercesseur quelqu'un qui déplaît, c'est provoquer davantage encore la colère de la personne déjà offensée. Or l'apcation du pouvoir des clefs est une sorte d'intercession, comme la forme de l'absolution le prouve suffisamment. Donc les mauvais prêtres ne sauroient exercer fructueusement le pouvoir des clefs.

Mais personne ne peut savoir au sujet d'un autre s'il est en état de grace. Par conséquent, si pour donner validement l'absolution en faisant l'application du pouvoir des clefs, il falloit être en état de grace, on ne sauroit jamais si l'on seroit absous ou non; ce qui est inadmissible.

D'ailleurs l'iniquité du ministre ne sauroit faire obstacle à la libéralité de Dieu. Or un prêtre n'est que ministre. Donc il ne peut pas anéantir par sa malice le don de Dieu trans is aux fidèles par son canal.

(Conclusion. — Un mauvais prêtre, quoiqu'il soit privé de la grace,

---

2. Præterea, nullus sapiens rex dispensationem sui thesauri suo inimico committit. Sed usus clavium consistit in dispensatione thesauri cœlestis Regis, qui est ipsa sapientia. Ergo mali qui per peccatum sunt ejus hostes, non habent usum clavium.

3. Præterea, Augustinus dicit, quòd « sacramentum gratiæ dat Deus etiam per malos; ipsam verò gratiam, non nisi per seipsum, vel per sanctos suos, et ideo remissionem peccatorum per seipsum facit, vel per ipsius columbæ membra. » Sed remissio peccatorum est usus clavium. Ergo peccatores, qui non sunt columbæ membra, usum clavium non habent.

4. Præterea, intercessio mali sacerdotis non habet aliquam efficaciam ad reconciliandum, quia secundum Gregorium, « cùm is qui displicet ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur. » Sed usus clavium fit per quamdam intercessionem, ut patet in forma absolutionis. Ergo pravi sacerdotes non habent efficacem clavium usum.

Sed contra : nullus potest scire de alio, an sit in statu salutis. Si ergo nullus posset uti clavibus in absolvendo, nisi existens in statu salutis, nullus sciret se esse absolutum, quod est valdè inconveniens.

Præterea, iniquitas ministri non potest auferre liberalitatem domini. Sed sacerdos est solùm minister. Ergo non potest sua malitia donum à Deo transmissum per eum nobis auferre.

(Conclusio. — Sacerdos malus etsi gratia privetur, nullo modo privatur usu clavium

n'est nullement privé par cela seul du pouvoir des clefs, parce que, comme il n'est pas essentiel à un instrument de ressembler à celui qui s'en sert, il peut cesser de lui ressembler sans cesser pour cela de lui servir (1).)

Comme il n'est pas essentiel à un instrument de ressembler à celui qui le met en action pour l'effet attendu de lui, il peut cesser de lui ressembler sans cesser pour cela de lui servir. Puis donc que l'homme ne fait pas d'autres fonctions que celle d'instrument dans l'usage des clefs; quelque privé qu'il puisse être de la grace, au moyen de laquelle s'obtient la rémission des péchés, il n'en conserve pas moins le pouvoir d'appliquer validement le pouvoir des clefs.

Je réponds aux arguments : 1° Si le don de l'Esprit saint est nécessaire à celui qui doit exercer le pouvoir des clefs, ce n'est pas que sans cela il ne puisse l'exercer validement, mais c'est parce qu'autrement il l'exerceroit d'une manière indigne; car du reste, qu'il soit ou ne soit pas en état de grace, celui qui recourt à son ministère n'en recevra pas moins la grace attachée au sacrement.

2° Un souverain temporel peut être trompé et volé, et c'est pour cela qu'il ne confiera pas la dispensation de ses trésors à quelqu'un qu'il croira son ennemi ; mais le roi du ciel ne sauroit être dépouillé de rien, car il sait faire en sorte que tout tourne à sa gloire, même le mauvais usage qu'il plaira à quelqu'une de ses créatures de faire du pouvoir des clefs. Il sait, en un mot, tirer le bien du mal, et se servir des méchants eux-mêmes pour l'accomplissement de ses desseins de bonté. Il n'y a donc point ici de parité à établir.

3° Dans le passage allégué de saint Augustin, ce père veut parler de la rémission des péchés en tant que de saints ministres peuvent contribuer à l'obtenir pour les fidèles, non en vertu précisément de l'application qu'ils leur font du pouvoir des clefs, mais en la méritant pour eux *de congruo*. Aussi ajoute-t-il que Dieu confère les sacrements par le minis-

(1) Cette doctrine a été définie par le concile de Trente, *sess* VII, can. 12 *De Sacramentis*, et *sess*. XIV, can. 10. Elle a d'ailleurs été développée dans la troisième partie de cet ouvrage, quest. LXIV, art. 5.

---

tùm sicut participatio formæ non facit instrumentum, ita nec subtractio talis formæ tollat usum instrumenti.)

Respondeo dicendum, quòd sicut participatio formæ quæ est inducenda in effectum, non facit instrumentum, ita nec subtractio talis formæ tollit usum instrumenti; et ideo, cùm homo sit tantùm instrumentaliter agens in usu clavium, quantumcumque sit gratiâ per peccatum privatus, per quam gratiam fit remissio peccatorum, nullo tamen modo privatur usu clavium.

Ad primum ergo dicendum, quòd donum Spiritûs sancti exigitur ad usum clavium, non ut sine quo fieri non possit, sed quia sine eo incongruè fit ex parte utentis, quamvis subjiciens se clavibus, effectum clavium consequatur.

Ad secundum dicendum, quòd rex terrenus in thesauro suo defraudari et decipi potest, et ideo dispensationem ejus hostibus non committit; sed Rex cœlestis defraudari non potest, quia totum ad ipsius honorem cedit, etiam quòd aliqui clavibus malè utuntur; qui novit ex malis elicere bona, et per malos etiam multa bona facere. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus loquitur de remissione peccatorum, secundùm quòd sancti homines cooperantur ad ipsam, non ex vi clavium, sed ex merito congrui; et

tère même des méchants, et parmi ces sacrements on doit compter aussi l'absolution, qui est une application du pouvoir des clefs. Mais de plus Dieu accorde la rémission des péchés à la médiation des membres de la colombe, ou des personnes saintes, c'est-à-dire à leur intercession (1). Ou bien on peut encore entendre par ces membres de la colombe dont veut parler saint Augustin, tous ceux qui ne sont pas retranchés de l'Eglise. Car quiconque leur demande les sacrements, obtient la grace par leur ministère; au lieu qu'on ne sauroit l'obtenir en les demandant à des prêtres retranchés de l'Eglise, puisqu'on pécheroit au contraire en le faisant, à moins qu'il ne s'agît du baptême, qu'il est permis, en cas de nécessité, de demander même à un excommunié.

4° L'intercession personnelle d'un mauvais prêtre ne sauroit avoir d'effet, mais celle qu'il emploie comme ministre de l'Eglise peut en avoir, car elle emprunte alors son efficacité des mérites de Jésus-Christ. Si, au contraire, celui qui intercède est un bon prêtre, son intercession servira d'une manière comme de l'autre au peuple fidèle.

ARTICLE VI.

Les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés, les suspens et les dégradés peuvent-ils exercer validement le pouvoir des clefs?

Il paroît que même des hérétiques, des schismatiques, des excommuniés, des suspens et des dégradés pourroient exercer validement le pouvoir des clefs. Car 1° le pouvoir des clefs est attaché au sacrement de l'ordre aussi bien que le pouvoir de consacrer. Or ceux dont il est question ne sauroient perdre le pouvoir de consacrer, puisque, s'ils consacrent, l'espèce est dès-lors consacrée, quoiqu'ils pèchent en le faisant. Donc ils ne peuvent non plus perdre le pouvoir des clefs.

(1) On se convaincra que c'est là le vrai sens des paroles de saint Augustin en lisant ce

---

ideo dicit quòd « etiam per malos sacramenta ministrat; » et inter alia sacramenta etiam absolutio, quæ est usus clavium, computari debet. Sed per « membra columbæ, » id est per sanctos homines, facit remissionem peccatorum, in quantum eorum intercessionibus peccata remittit. Vel potest dici quòd « membra columbæ » nominat omnes ab Ecclesia non præcisos. Qui enim ab eis sacramenta recipiunt, gratiam consequuntur, non autem qui recipiunt ab illis qui sunt ab Ecclesia præcisi, quia ex hoc ipso peccant; excepto baptismo, quem in casu necessitatis licet etiam ab excommunicato recipere.

Ad quartum dicendum, quòd intercessio quam sacerdos malus ex propria persona facit, non habet efficaciam; sed illa quam facit ut minister Ecclesiæ, habet efficaciam ex merito Christi; utroque tamen modo debet intercessio sacerdotis populo subjecto prodesse.

ARTICULUS VI.

Utrùm schismatici, hæretici, excommunicati suspensi et degradati, usum clavium habeant.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant. Sicut enim potestas clavium dependet ab ordine, ita et potestas conficiendi. Sed non possunt amittere usum potestatis conficiendi, quia si conficiunt, confectum est, quamvis peccent conficientes. Ergo etiam non possunt amittere usum clavium.

2° Tout pouvoir spirituel actif se réduit à l'acte toutes les fois que le veut celui qui le possède, pourvu que celui-ci jouisse de sa liberté. Or le pouvoir des clefs subsiste dans les ministres en question, puisque autrement, comme ce pouvoir est donné avec l'ordre, il faudroit les réordonner lorsqu'ils reviennent à l'Eglise. Donc ce pouvoir étant un pouvoir actif, ils peuvent le réduire à l'effet, tant qu'ils le veulent.

3° Les graces spirituelles sont arrêtées par les péchés, plutôt que par les peines qu'on peut encourir. Or l'excommunication, la suspense et la dégradation ne sont autre chose que des peines. Donc, puisque le péché lui-même ne fait pas perdre le pouvoir des clefs, des peines de ce genre ne le font pas perdre non plus.

Mais saint Augustin a dit dans le CXX^e de ses *Traités sur saint Jean*, que la charité de l'Eglise remet les péchés. Or la charité est le principe de la communion de l'Eglise. Donc puisque ceux dont il s'agit sont séparés de la communion de l'Eglise, il ne semble pas qu'ils puissent validement exercer le pouvoir des clefs ou remettre les péchés.

D'ailleurs on ne sauroit être absous de ses péchés par un acte qu'on ne sauroit faire lui-même sans pécher. Or on pécheroit en demandant l'absolution de ses péchés à des gens de cette espèce, puisque l'Eglise défend de le faire. Donc on ne sauroit être absous par eux, et par conséquent ils ne peuvent exercer validement le pouvoir des clefs.

(Conclusion. — Les prêtres hérétiques, schismatiques ou excommuniés ont bien le pouvoir des clefs, mais sans pouvoir l'exercer par défaut de matière, puisque l'Eglise les prive de sujets en leur ôtant toute juridiction.)

Tous ceux dont il s'agit conservent le pouvoir des clefs, si l'on en considère l'essence; mais ils ne peuvent en faire usage, parce que la matière

entier le chapitre 18 du troisième de ses livres *De baptismo*, et les chapitres 20, 21 et 22 du livre V du même ouvrage. On peut voir aussi ce qu'il en dit dans son traité V *in Joannem*.

---

2. Præterea, omnis potestas spiritualis activa, in eo qui habet usum liberi arbitrii, exit in actum quando vult. Sed potestas clavium adhuc remanet in prædictis, quia cùm non detur nisi in ordine, oporteret reordinari eos quando ad Ecclesiam redeunt. Ergo cùm sit potentia activa, possunt in actum ejus exire, cùm voluerint.

3. Præterea, spiritualis gratia magis impeditur per culpam quàm per pœnam. Sed excommunicatio, et suspensio, et degradatio sunt pœnæ quædam. Cùm ergo propter culpam non amittat aliquis usum clavium, videtur quòd nec propter ista.

Sed contra, Augustinus dicit, quòd « Ecclesiæ charitas peccata dimittit. » Charitas autem est quæ facit Ecclesiæ unionem. Cùm ergo prædicti sint ab Ecclesiæ unione divisi, videtur quòd usum clavium non habeant in remittendis peccatis.

Præterea, nullus absolvitur à peccato secundùm hoc quòd peccat. Sed aliquis à prædictis absolutionem peccatorum petens peccat, contra præceptum Ecclesiæ faciens. Ergo per eos à peccato absolvi non potest; et sic idem quod prius.

(Conclusio. — Hæretici, schismatici et excommunicati habent quidem potestatem quantùm ad essentiam; sed usus in eis impeditur ex defectu materiæ, quia eos Ecclesia tali usu privat, subtrahendo illis subditos.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus prædictis manet clavium potestas quantùm ad essentiam, sed usus impeditur ex defectu materiæ.

leur fait défaut. Car comme l'usage des clefs présuppose dans celui qui ne fait l'application une juridiction sur ceux à qui il en fait usage, ainsi que nous l'avons dit plus haut, quest. XVII, art. 2, la matière sur laquelle ce pouvoir s'exerce, ce sont ceux sur lesquels celui qui en est dépositaire peut avoir juridiction. Et comme c'est l'Église qui donne cette juridiction à l'un sur l'autre, elle peut également en déposséder qui elle veut. Puis donc qu'elle retire toute juridiction aux hérétiques, aux schismatiques et aux autres susnommés en leur retirant leurs sujets, soit d'une manière absolue, soit sous certaines conditions, autant il leur est retiré de sujets, autant il leur est retranché de l'usage du pouvoir des clefs.

Je réponds aux arguments : 1° La matière du sacrement d'eucharistie, sur laquelle le prêtre exerce son pouvoir, n'est pas un homme, mais du pain de froment : quant à celle du baptême, c'est un homme purement et simplement. De même donc qu'un hérétique ne pourroit pas consacrer, si on ne laissoit à sa portée aucun morceau de pain de froment, de même un prélat ne pourra plus absoudre, si on lui retire toute juridiction; il pourra cependant baptiser et consacrer encore, mais ce sera pour sa condamnation.

2° Il est bien vrai que tout pouvoir spirituel doué d'activité peut être amené à l'acte, toutes les fois que le veut celui qui le possède, mais pourvu qu'il y ait une matière soumise à son action, ce qui n'a pas lieu dans le cas présent.

3° Le péché ne fait pas perdre à celui qui le commet ses sujets, comme le fait la peine qui peut lui être imposée; si donc on ne peut plus dans ce dernier cas exercer le pouvoir des clefs, ce n'est pas parce que la peine qu'on a encourue seroit quelque chose de plus incompatible avec l'exercice de ce pouvoir que le péché lui-même, mais pour la raison que nous avons touchée.

Cùm enim usus clavium in utente prælationem requirat respectu ejus in quem utitur, ut suprà dictum est (qu. 17, art. 2), propria materia in quam exerceatur usus clavium, est homo subditus. Et quia per ordinationem Ecclesiæ unus subditur alteri, ideo etiam per Ecclesiæ prælatos potest subtrahi alicui ille qui erat ei subjectus. Unde cùm Ecclesia hæreticos et schismaticos et alios hujusmodi privet subtrahendo subditos, vel simpliciter vel quantùm ad aliquid, quantùm ad hoc quod privati sunt, non possunt usum clavium habere.

Ad primum ergo dicendum, quòd materia sacramenti eucharistiæ, in quam suam potestatem exercet sacerdos, non est homo, sed panis triticeus, et in baptismo, homo simpliciter. Unde sicut si subtraheretur hæretico panis triticeus, conficere non posset, ita nec si subtrahatur prælato prælatio, absolvere poterit; potest tamen baptizare et conficere, quamvis ad sui damnationem.

Ad secundum dicendum, quòd propositio habet veritatem quando non deest materia, sicut est in proposito.

Ad tertium dicendum, quòd ex ipsa culpa non subtrahitur materia, sicut per aliquam pœnam; unde pœna non impedit per contrarietatem ad effectum inducendum, sed ratione præfictâ.

QUESTION XX.

De ceux sur qui peut s'exercer le pouvoir des clefs.

Il nous reste à parler de ceux sur qui peut s'exercer le pouvoir des clefs.

A ce sujet nous examinerons : 1° Si un prêtre peut exercer ce pouvoir sur tout homme indifféremment. 2° Si un prêtre peut absoudre en tout cas celui sur qui il a juridiction. 3° Si quelqu'un peut exercer le pouvoir des clefs sur son propre supérieur.

ARTICLE I.

Un prêtre peut-il exercer le pouvoir des clefs sur tout homme indifféremment?

Il paroît qu'un prêtre peut exercer le pouvoir des clefs indifféremment sur toute sorte de personnes. 1° Le pouvoir des clefs dont les prêtres sont en possession leur vient de l'autorité divine conférée par ces paroles : « Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez. » Or ces paroles ont été dites sans restriction. Donc celui qui possède le pouvoir des clefs peut en faire l'application sur tout homme indifféremment.

2° Une clef matérielle, du moment où elle ouvre une serrure, peut ouvrir toute autre serrure de la même forme. Or le péché, quel que soit celui qui le commette, apporte toujours le même obstacle à ce qu'on puisse entrer dans le royaume des cieux. Donc, dès-lors qu'un prêtre pourra absoudre un homme en vertu du pouvoir des clefs dont il se trouve dépositaire, il pourra de même absoudre tout autre homme.

3° Le sacerdoce de la nouvelle loi est plus parfait que celui de l'ancienne. Or les prêtres de l'ancienne loi pouvoient exercer indifféremment

---

QUÆSTIO XX.

De his in quos usus clavium exerceri potest, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de his in quos usus clavium exerceri potest.

Circa quod tria quæruntur : 1° Utrùm sacerdos possit in quemlibet hominem uti clave quam habet. 2° Utrùm sacerdos possit semper suum subditum absolvere. 3° Utrùm aliquis possit uti clavibus in suum superiorem.

ARTICULUS I.

Utrùm sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem. Potestas enim clavium in sacerdotes descendit ex illa divina auctoritate qua dixit : « Accipite Spiritum sanctum ; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. » Sed illud indeterminatè dictum est. Ergo habens clavem indeterminatè potest eâ uti in quoslibet.

2. Præterea, clavis corporalis quæ aperit unam seram, aperit omnes alias ejusdem modi. Sed omne peccatum cujuscumque hominis est ejusdem rationis obstaculum, respectu introitûs cœli. Ergo si potest unum hominem sacerdos per clavem, quam habet, absolvere, poterit et quoslibet alios.

3. Præterea, sacerdotium novi Testamenti est perfectius quàm veteris. Sed sacerdos veteris Testamenti poterat uti suâ potestate, quam ha-

sur tous le pouvoir qu'ils avoient de discerner entre lèpre et lèpre. Donc à bien plus forte raison les prêtres de la loi évangélique peuvent user de leur pouvoir sur tout le monde indifféremment.

Mais nous lisons dans le Droit canon, tit. XVI, quest. 1 : « Qu'on ne permette à aucun prêtre d'absoudre ou de lier les paroissiens d'un autre (1). » Donc tout prêtre n'a pas le droit d'absoudre tout homme indifféremment.

D'ailleurs les tribunaux spirituels doivent être mieux réglés que ne le sont les tribunaux temporels. Or dans ces derniers tout homme ne peut pas être jugé par le premier juge venu. Donc, comme l'exercice du pouvoir des clefs est une sorte de jugement, il ne convient pas indifféremment à tout prêtre à l'égard de toutes sortes de personnes.

(Conclusion. — Un prélat dont la juridiction s'étend indistinctement sur tous, peut user du pouvoir des clefs indifféremment sur tous ; quant à ceux qui lui sont subordonnés et qui ont reçu de lui des juridictions distinctes, ils ne peuvent, hors le cas de nécessité, faire l'application du pouvoir des clefs qu'à ceux dont la charge leur est commise.)

Ce qui doit être l'objet d'applications particulières ne sauroit convenir également à tous. Ainsi, de même qu'outre les préceptes généraux de la médecine, il faut des médecins pour en faire une juste application à chaque malade ou à chaque maladie en particulier ; de même, dans tout gouvernement, outre celui qui intime aux sujets les prescriptions générales de la loi, il doit y en avoir d'autres qui en fassent une juste application à chaque sujet en particulier. C'est pour cela aussi que dans la hiérarchie céleste, au-dessous des puissances qui président à tout indistinctement, on place les principautés qui ont à gouverner chacune leur province, et au-dessous des principautés, les anges préposés à la garde de

(1) Ces paroles sont une explication donnée par Gratien d'un passage de la lettre 63 de saint Léon.

---

bebat, discernendi inter lepram et lepram, indifferenter in omnes. Ergo multò fortiùs sacerdos evangelicus potest uti suâ potestate in omnes.

Sed contra est, quod dicitur, XVI, quæst. 1 : « Nulli sacerdotum liceat parochianum alterius absolvere aut ligare. » Ergo non quilibet potest quemlibet absolvere.

Præterea, judicium spirituale debet esse ordinatius quàm temporale. Sed in judicio temporali non potest quilibet judex quemlibet judicare. Ergo cùm usus clavium sit judicium quoddam, non potest sacerdos quilibet suâ clavi in quemlibet uti.

(Conclusio. — Prælatus qui habet indistinctam potestatem in omnes, potest uti potestate clavium in omnes ; at qui sub eo distinctas potestates acceperunt, in eos solùm qui sibi commissi sunt, clavibus uti possunt, nisi in articulo necessitatis.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ circa singularia operari oportet, non eodem modo omnibus competunt. Unde sicut præter generalia medicinæ præcepta oportet adhiberi medicos, quibus præcepta universalia medicinæ singulis infirmis (*al.* infirmitatibus) secundùm quod debent, aptentur ; ita in quolibet principatu præter illum qui universalia præcepta legis tradit, oportet esse aliquos qui ea singulis, secundùm quod debent, adaptent. Et propter hoc etiam in cœlesti hierarchia, sub potestatibus quæ indistinctè præsunt, ponuntur principatus, qui singulis provinciis distribuuntur ; et sub his angeli, qui singulis hominibus in cus-

chaque homme en particulier, comme on peut le voir par ce que nous avons dit ailleurs (1). Il doit donc en être de même dans l'Église militante, c'est-à-dire qu'outre celui dont l'autorité s'étend indistinctement sur tous, il doit y en avoir d'autres qui, en même temps qu'ils sont subordonnés au premier, aient chacun une juridiction distincte sur différents fidèles : et comme l'usage des clefs requiert une juridiction qui fasse de ceux sur qui elle est établie la matière propre des actes de ce pouvoir, il suit de là que celui à qui la juridiction appartient indistinctement sur tous, peut exercer sur tous également le pouvoir des clefs, au lieu que ceux qui, sous l'autorité de ce premier, ont reçu des juridictions distinctes, ne peuvent pas exercer le pouvoir des clefs sur tous les fidèles indifféremment, mais sur ceux-là seulement dont la direction leur est échue en partage, si l'on excepte toutefois le cas de nécessité, dans lequel les sacrements ne doivent se refuser à personne.

Je réponds aux arguments : 1° Il faut pour absoudre du péché deux sortes de pouvoirs, savoir, le pouvoir d'ordre et celui de juridiction. Pour le premier, il se trouve également dans tous les prêtres, mais il n'en est pas de même du second : et ainsi les paroles par lesquelles Notre-Seigneur donna à tous ses apôtres en commun le pouvoir de remettre les péchés, *Jean*, XX, 12, doivent s'entendre du pouvoir attaché au sacrement de l'ordre, aussi sont-elles adressées aux prêtres au moment de leur ordination ; au lieu que celles par lesquelles il donna à saint Pierre en particulier le pouvoir de lier et de délier, *Matthieu*, XVI, 19, doivent s'entendre du pouvoir de juridiction qu'il reçut de préférence à tous les autres. Or le pouvoir d'ordre, si l'on fait abstraction des circonstances qui en restreignent l'exercice, dispose également de l'absolution pour tous les fidèles, et c'est pour cela que Notre-Seigneur a dit en termes généraux : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, » entendant néan-

(1) Voyez le commentaire de saint Thomas sur le deuxième livre des Sentences, dist. 11, et plus haut dans cet ouvrage-ci même, première partie, quest. CXIII.

---

todiam deputantur, ut patet ex his quæ dicta sunt in II lib. *Sent.*, dist. 11, et I. part. *Summæ*, qu. 113. Unde et ita debet esse in prælatione Ecclesiæ militantis, ut apud aliquem esset prælatio indistinctè in omnes, et sub hoc essent alii qui super diversos potestatem distinctam acciperent; et quia usus clavium requirit aliquam prælationis potestatem, per quam ille in quem usus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actûs, ideo ille qui habet indistinctam potestatem super omnes, potest uti clavibus in omnes; illi autem qui sub eo distinctas potestates acceperunt, non in quoslibet uti possunt clavibus, sed in eos tantùm qui eis in sortem venerunt, nisi in necessitatis articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad absolutionem à peccato requiritur duplex potestas, scilicet « potestas ordinis, et potestas jurisdictionis. » Prima quidem potestas est æqualiter in omnibus sacerdotibus, non autem secunda : et ideo ubi Dominus, *Joan.*, XX, dedit omnibus apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate quæ consequitur ordinem ; unde et sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur : sed Petro singulariter dedit potestatem dimittendi peccata, *Matth.*, XVI, ut intelligatur quòd ipse præ aliis habet potestatem jurisdictionis. Potestas autem ordinis, quantùm est de se, se extendit ad omnes absolvendos ; et ideo indeterminatè Dominus dicit : « Quorum remise-

moins par là que l'usage de ce pouvoir devroit être subordonné à celui de Pierre, tel qu'il le lui avoit d'abord assuré, et que ce seroit à cet apôtre à en régler pour chacun les conditions.

2° Une clef matérielle ne peut ouvrir que la serrure pour laquelle elle est faite, et, en général, aucune vertu ne peut s'exercer que sur la matière qui lui est propre : or la matière propre au pouvoir de remettre les péchés, ce sont les péchés mêmes de ceux sur qui on a juridiction, et, par conséquent, on ne peut pas faire usage de ce pouvoir à l'égard de ceux sur qui on n'a pas de juridiction.

3° Le peuple d'Israël n'étoit qu'un peuple et n'avoit qu'un temple, et, par conséquent, il n'y avoit pas pour ce peuple la même nécessité de distinguer les juridictions des prêtres que pour l'Eglise actuelle, qui se compose de l'ensemble de tous les peuples et de toutes les nations.

ARTICLE II.

Un prêtre peut-il absoudre dans tous les cas possibles ceux qui sont soumis à sa juridiction?

Il paroît qu'il y a des cas où un prêtre ne sauroit absoudre ceux qu'il a sous sa juridiction. 1° Comme le dit saint Augustin, cité dans le quatrième livre des Sentences, dist. 19, « personne ne doit faire les fonctions de prêtre, s'il n'est exempt des fautes qu'il peut avoir à reprendre dans les autres. Or il arrive quelquefois qu'un prêtre soit complice d'un crime commis par quelqu'un de ses subordonnés, comme, par exemple, un curé qui auroit eu commerce avec sa paroissienne Donc il ne semble pas qu'un prêtre puisse exercer le pouvoir des clefs à l'égard de tous ceux sur qui il a juridiction.

2° Le pouvoir des clefs remédie à toutes les infirmités spirituelles. Or il peut arriver parfois qu'à un péché soit attachée une irrégularité ou une

---

ritis peccata : » intelligens tamen quòd usus illius potestatis esse deberet præsupposità potestate Petro collatâ, secundùm ipsius ordinationem.

Ad secundum dicendum, quòd clavis materialis non potest aperire, nisi seram propriam, nec aliqua virtus activa potest agere, nisi in propriam materiam; materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem; et ideo non potest aliquis clave uti in eum, in quem jurisdictio non datur.

Ad tertium dicendum, quòd populus Israël, unus populus erat, et unum tantummodo templum habebat; unde non oportebat sacerdotum jurisdictiones distingui, sicut nunc in Ecclesia, in qua congregantur diversi populi et nationes.

ARTICULUS II.

Utrùm sacerdos possit semper suum subditum absolvere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sacerdos non possit semper suum subditum absolvere. Sicut enim Augustinus in littera dicit (IV *Sent.* dist. XIX) : « Nullum officio sacerdotis uti debet, nisi immunis ab illis sit quæ in aliis judicat. » Sed quandoque contingit, quòd sacerdos est particeps criminis quod subditus suus commisit; sicut cùm mulierem subditam cognovit. Ergo videtur quòd non semper possit in suos subditos potestate clavium uti.

2. Præterea, per potestatem clavium homo ab omnibus delectibus curatur. Sed quandoque

excommunication dont on ne puisse être relevé par un simple prêtre. Donc ce prêtre ne pourra pas exercer le pouvoir des clefs à l'égard de ceux qui se trouveront dans des cas semblables.

3° L'autorité qu'exerce le sacerdoce chrétien a été figurée par celle qu'exerçoit celui de l'ancienne loi. Or, sous la loi ancienne, toute espèce de cause ne pouvoit pas être jugée par les tribunaux inférieurs, mais on étoit quelquefois obligé de recourir à un tribunal supérieur, comme il est dit dans l'*Exode*, XXIV, 14 : « S'il s'élève parmi vous certaine question, etc. » Donc un prêtre ne pourra pas toujours absoudre ceux dont il est chargé, mais il devra quelquefois les renvoyer à son propre supérieur.

Mais, à qui est confié le principal, à celui-là aussi est confié l'accessoire. Or l'Eglise a confié aux prêtres le soin de dispenser l'eucharistie à leurs peuples, action à laquelle se rapporte comme à son but la rémission de toute espèce de péchés. Donc un prêtre peut absoudre de toute espèce de péchés les fidèles soumis à sa juridiction, autant que la chose peut dépendre du pouvoir des clefs.

D'ailleurs, la grace, quelque foible qu'elle puisse être, efface tous les péchés. Or la grace est attachée aux sacrements dont le prêtre a la dispensation. Donc le prêtre peut absoudre de toute espèce de péchés, autant que la chose peut dépendre du pouvoir des clefs.

(Conclusion. — Un simple prêtre peut, en vertu du pouvoir d'ordre qu'il a reçu, remettre tous les péchés, si ce n'est que son supérieur ne lui ait pas confié le pouvoir de juridiction à l'égard de certains péchés, que dans ce cas il ne pourra remettre.)

Le pouvoir d'ordre, à ne le considérer qu'en lui-même, s'étend à la rémission de tous les péchés; mais comme il faut, ainsi que nous l'avons dit, une juridiction à celui qui veut faire usage de ce pouvoir, et que la

---

alicui peccato annexus est irregularitatis defectus, vel excommunicationis sententia, à qua simplex sacerdos absolvere non potest. Ergo videtur quòd non possit uti clavium potestate in illos qui talibus irretiti sunt.

3. Præterea, sacerdotii nostri judicium et potestas per judicium veteris sacerdotii figuratum est. Sed minoribus judicibus secundùm legem non omnia competebat discutere; sed ad superiores recurrebant, ut dicitur, *Exod.* XXIV : « Si quid natum fuerit quæstionis inter vos, etc. » Ergo videtur quòd nec sacerdos de gravioribus peccatis possit subditum suum absolvere, sed debeat ad superiorem remittere.

Sed contra, cuicumque committitur principale, committitur et accessorium. Sed sacerdotibus committitur quòd subditis suis Eucharistiam dispensent, ad quam ordinatur absolutio à peccatis quibuscumque. Ergo sacerdos ab omnibus peccatis potest subditum suum absolvere quantum est de clavium potestate.

Præterea, gratia omne peccatum tollit, quantumcumque sit parva. Sed sacerdos sacramenta dispensat, quibus gratia datur. Ergo quantùm est de potestate clavium, de omnibus peccatis absolvere potest.

(Conclusio. — Potest simplex sacerdos potestate ordinis remittere omnia peccata; aliqua tamen peccata per defectum jurisdictionis, quam illi superior non committit, remittere non potest.

Respondeo dicendum, quòd potestas ordinis quantùm est de se, extendit se ad omnia peccata remittenda; sed quia ad usum hujusmodi potestatis (ut dictum est) requiritur jurisdictio,

juridiction dépend du supérieur qui la communique à son gré, le supérieur peut (1) se réserver certains péchés, à l'égard desquels il ne confie aucune autorité à son subordonné : hors ce cas, un simple prêtre investi d'une juridiction pourra absoudre de toutes sortes de péchés. Or il y a cinq cas dans lesquels il est nécessaire qu'un simple prêtre renvoie son pénitent à l'autorité ecclésiastique supérieure. Le premier est celui où il y auroit une pénitence solennelle à imposer, parce que le ministre proprement dit de la pénitence solennelle, c'est l'évêque. Le second est celui où le prêtre seroit excommunié par son supérieur, parce qu'alors il ne peut exercer le pouvoir d'absoudre. Le troisième est celui où il verroit que son pénitent auroit encouru une irrégularité, pour la dispense de laquelle il auroit à le renvoyer à qui de droit (2). Le quatrième est celui des incendiaires. Le cinquième est celui où la coutume, pour imprimer l'horreur de certains crimes énormes, en auroit réservé l'absolution à l'évêque, parce que la coutume donne ou ôte en pareille matière le pouvoir nécessaire pour absoudre.

Je réponds aux arguments : 1° En cas de complicité, ni le prêtre ne doit entendre la confession de la femme avec laquelle il a péché, au sujet du péché même commis par lui avec elle, mais il doit, au contraire, la renvoyer à quelque autre pour cela, ni la femme ne doit se confesser à lui, mais elle doit lui demander la permission d'aller à un autre, ou s'il lui refuse cette permission, recourir d'elle-même au supérieur, tant à cause du danger qu'il y auroit pour elle à se mettre aux genoux de son complice, qu'à cause de la honte dont elle ne sauroit guère avoir le mérite, en allant pour un pareil sujet se confesser à lui : si cependant ce même prêtre lui accordoit l'absolution, elle seroit véritablement absoute.

(1) Le droit qu'ont les supérieurs ecclésiastiques de se réserver l'absolution de certains péchés a été défini par le concile de Trente, *sess.* XIV, can. 7 et can. 11. Quoique ce droit puisse de sa nature s'appliquer à toute sorte de péchés, l'Eglise ne l'applique jamais ni à de simples péchés véniels, ni à des péchés purement internes.

(2) Il ne faut pas confondre les cas réservés avec les censures. Tout cas réservé au pape est accompagné de censures; mais il n'en est pas toujours de même des cas réservés à l'évêque. Aucun cas n'étant réservé à chaque évêque de droit commun, il est indispensable pour un

---

quæ à majoribus in inferiores descendit, ideo potest superior sibi aliqua reservare, in quibus judicium inferiori non committat; aliàs de quolibet potest simplex sacerdos habens jurisdictionem absolvere. Sunt autem quinque casus, in quibus oportet quòd simplex sacerdos pœnitentem ad superiorem remittat. Primus est, quando solemnis pœnitentia est imponenda, quia ejus minister proprius est Episcopus. Secundus est de excommunicatis, quando inferior sacerdos non potest absolvere, utpote quando est à superiori excommunicatus. Tertius, quando invenit irregularitatem contractam, pro cujus dispensatione debet ad superiorem remittere. Quartus, de incendiariis. Quintus, quando est consuetudo in aliquo Episcopatu, quòd enormia crimina ad terrorem reservetur Episcopo, quia consuetudo dat vel auferit in talibus potestatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd in tali casu, nec sacerdos debet audire confessionem mulieris cum qua peccavit, de illo peccato, sed debet ad alium mittere; nec illa debet ei confiteri, sed debet petere licentiam ad alium eundi, vel ad superiorem recurrere, si ei licentiam denegaret; tum propter periculum, tum quia est minor verecundia : si tamen absolveret, absoluta esset. Quod enim Augusti-

Car ce que dit saint Augustin, que « la confession ne doit pas se faire à un prêtre du crime dont il est lui-même complice, » doit s'entendre de la convenance de la chose, mais non d'une condition d'où dépende la validité du sacrement.

2° La pénitence remédie, il est vrai, à toutes les infirmités qui participent de la nature du péché, mais non à celles qui en sont plutôt la peine; car quelqu'un, par exemple, qui se seroit rendu coupable d'homicide, resteroit irrégulier, même après avoir accompli la pénitence de son crime. Par conséquent le prêtre, tout en absolvant son pénitent de son péché, doit le renvoyer au supérieur pour la rémission de la peine que celui-ci peut avoir encourue: à moins qu'il ne s'agisse de la peine d'excommunication; car il seroit nécessaire alors d'en être relevé avant de pouvoir être absous du péché même, puisque, tant qu'on est excommunié, on ne peut recevoir aucun sacrement de l'Eglise.

3° La comparaison tirée des tribunaux de la loi lévitique trouve son application naturelle dans la réserve que les supérieurs ecclésiastiques font à leur propre tribunal de l'absolution de certains crimes.

ARTICLE III.

Quelqu'un peut-il exercer le pouvoir des clefs à l'égard de son propre supérieur?

Il paroît que personne ne peut exercer le pouvoir des clefs à l'égard de son propre supérieur. 1° Un acte sacramentel ne sauroit avoir lieu sans une matière qui lui soit propre. Or la matière propre de l'usage des clefs, ce sont, ainsi que nous l'avons dit, les sujets sur lesquels on a juridiction. Donc un prêtre ne peut pas exercer le pouvoir des clefs à l'égard de celui sur qui il n'a pas d'autorité.

2° L'Eglise militante se modèle sur l'Eglise triomphante. Or dans l'E-

prêtre autorisé à entendre les confessions d'étudier les lois particulières du diocèse où il se trouve.

---

nus dicit, quòd non debeat esse in eodem crimine, intelligendum est secundum congruitatem, non secundùm necessitatem sacramenti.

Ad secundum dicendum, quòd pœnitentia ab omnibus defectibus culpæ liberat, non autem ab omnibus defectibus pœnæ, quia adhuc post peractam pœnitentiam de homicidio, aliquis remanet irregularis; unde sacerdos potest de crimine absolvere, et pro pœna amovenda debet ad superiorem remittere, nisi in excommunicatione, quia absolutio ab ipsa debet præcedere absolutionem à peccato: quia quamdiu aliquis est excommunicatus, non potest recipere aliquod Ecclesiæ sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantùm ad hæc, in quibus sibi superiores potestatem jurisdictionis reservant.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis possit uti clavibus in suum superiorem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd aliquis non possit uti clavibus in suum superiorem. Actus enim quilibet sacramentalis requirit propriam materiam. Sed propria materia usûs clavium est persona subjecta, ut dictum est. Ergo in eo qui non est subditus, non potest sacerdos uti clavibus.

2 Præterea, Ecclesia militans imitatur triumphantem. Sed in cœlesti Ecclesia inferior an

glise du ciel jamais un ange inférieur ne purifie, ou n'éclaire, ou ne perfectionne ceux d'un ordre supérieur. Donc un prêtre de dignité inférieure ne peut non plus exercer sur son prélat un acte hiérarchique, tel que l'absolution.

3 Les tribunaux de la pénitence doivent être mieux coordonnés que ceux du for extérieur. Or, dans le for extérieur, l'inférieur ne peut ni excommunier son supérieur, ni le relever des censures que celui-ci auroit encourues. Donc il ne peut non plus ni le lier, ni le délier, dans le for intérieur de la pénitence.

Mais un supérieur ecclésiastique est, comme les autres hommes, environné de faiblesse et sujet à pécher. Or le remède au péché se trouve dans le pouvoir des clefs. Donc, comme il ne peut s'absoudre lui-même, puisqu'il seroit alors juge et partie tout à la fois, ses subordonnés doivent être admissibles à exercer sur lui le pouvoir des clefs.

D'ailleurs, l'absolution qui se donne en vertu des clefs a pour but de disposer à recevoir l'eucharistie. Or un prêtre peut donner l'eucharistie à son prélat, sur la demande que celui-ci peut lui en faire. Donc il peut aussi user à son égard du pouvoir des clefs, s'il plaît à ce dernier de recourir pour cet effet à son ministère.

(Conclusion. — Comme un supérieur ecclésiastique ne peut pas se faire à lui-même l'application du pouvoir des clefs, et qu'il peut lever les restrictions mises au pouvoir de son subordonné à l'égard de soi-même comme à l'égard des autres, il s'ensuit qu'un subordonné peut faire à son supérieur l'application du pouvoir des clefs, en vertu de l'extension donnée sous ce rapport à sa juridiction.)

Le pouvoir des clefs, ainsi qu'il a été dit plus haut, art. 2, est applicable de lui-même à toute sorte de pécheurs; mais il peut être restreint à l'égard de certains pécheurs en particulier, sur lesquels dès-lors le prêtre n'en peut faire usage : si donc il plaît à celui qui a mis cette restriction à son pouvoir de la lever, il pourra étendre la juridiction de son subor-

---

gelus nunquam purgat, aut illuminat, aut perficit superiorem. Ergo nec aliquis inferior sacerdos potest uti actione hierarchicâ, quæ est per absolutionem, in superiorem.

3. Præterea, judicium pœnitentiæ debet esse ordinatius quàm judicium exterioris fori. Sed in exteriori foro inferior non potest excommunicare aut absolvere superiorem. Ergo videtur quòd nec in foro pœnitentiali.

Sed contra : superior prælatus etiam circumdatus est infirmitate, et contingit ipsum peccare. Sed remedium contra peccatum est potestas clavium. Ergo cùm ipse non possit in seipsum clave uti, quia non potest esse simul judex et reus, videtur quòd possit inferior in ipsum clavis potestate uti.

Præterea, absolutio quæ fit per virtutem clavium, ordinatur ad perceptionem eucharistiæ. Sed inferior potest superiori eucharistiam dispensare, si petat. Ergo et clavium potestate in ipsum uti, si se ei subjecerit.

(Conclusio. — Cùm superior prælatus non possit in seipsum clave uti, et possit inferioris potestatem limitatam extendere in se et in alios, consequens est quòd inferior in superiorem uti possit clavium potestate sic extensa.)

Respondeo dicendum, quòd potestas clavium, quantùm est de se, se extendit ad omnes, ut dictum est (art. 2). Sed quòd in aliquem sacerdos non possit potestate clavium uti, contingit ex hoc quòd ejus potestas est ad aliquos specialiter limitata; unde ille qui limitavit,

donné autant qu'il le voudra, et jusque sur soi-même, quoiqu'il ne puisse lui-même exercer à son propre égard le pouvoir des clefs : car ce pouvoir demande, pour être exercé, un sujet sur qui on ait juridiction, et il est contradictoire d'avoir juridiction sur soi-même.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'évêque à qui un simple prêtre donne l'absolution, demeure toujours son supérieur, absolument parlant ; il devient néanmoins son subordonné, en tant qu'il se soumet à lui en qualité de pécheur.

2° Les anges ne sont sujets à aucune infirmité, à l'occasion de laquelle ceux d'entre eux qui sont d'un ordre plus élevé aient besoin de recourir au ministère de ceux d'un ordre inférieur, comme cela peut avoir lieu parmi nous ; il n'y a donc point ici de parité à établir.

3° Les tribunaux de la justice extérieure sont établis pour mettre l'ordre entre les hommes, au lieu que le tribunal de la confession a pour propriété de mettre l'ordre entre l'homme et Dieu, aux yeux de qui la véritable infériorité résulte du péché même, au lieu qu'entre les hommes elle résulte de tous autres rapports (1). C'est pourquoi, de même que personne ne peut, dans le for extérieur, porter contre soi-même une sentence d'excommunication, ainsi personne ne peut non plus se faire excommunier soi-même par un autre, à qui l'on en donneroit la commission ; au lieu que dans le for de la conscience, on peut se faire absoudre par un autre, en le commettant pour cet effet, quoiqu'on ne puisse pas s'absoudre soi-même. Ou bien disons encore que dans le tribunal de la confession, l'absolution est principalement l'effet du pouvoir d'ordre, et ne devient celui du pouvoir de juridiction que par voie de conséquence, au lieu que l'excommunication n'est pas l'effet d'un autre pouvoir que de celui de juridiction : or tous les prêtres sont égaux entre eux quant au pouvoir d'ordre, sans l'être pour cela quant à la juridiction, et ainsi il n'y a point de parité à établir entre les deux cas.

(1) L'Eglise a condamné dans Wiclef l'assertion contraire, et elle a défini contre cet héré

---

potest extendere in quem voluerit ; et propter hoc etiam potestatem ei dare potest in seipsum, quamvis ipse in seipsum uti clavium potestate non possit, quia potestas clavium requirit pro materia aliquem subjectum, et ita alios ; sibi ipsi enim aliquis subjectus esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis episcopus quem simplex sacerdos absolvit, sit superior eo simpliciter, est tamen inferior eo, in quantum ei se ut peccatorem subjicit.

Ad secundum dicendum, quòd in angelis non potest accidere aliquis defectus, ratione cujus inferioribus suis superiores subdantur, sicut accidit in hominibus ; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd judicium exterius est secundùm homines ; sed judicium confessionis est quoad Deum, apud quem aliquis redditur minor ex hoc quòd peccat, non autem apud hominum prælationes. Et ideo in exteriori judicio, sicut nullus in seipsum sententiam dare potest excommunicationis, ita nec alteri committere ut se excommunicet ; sed in foro conscientiæ potest alteri committere suam absolutionem, quâ ipse uti non posset. Vel dicendum, quòd absolutio in foro confessionis est principaliter potestatis clavium, et ex consequenti respicit jurisdictionem, sed excommunicatio respicit totaliter jurisdictionem ; quantùm autem ad potestatem ordinis, omnes sunt æquales, non autem quantùm ad jurisdictionem. Et ideo non est simile.

QUESTION XXI.

De la définition de l'excommunication, de sa convenance et de ses causes.

Pour suivre l'ordre des idées, nous avons maintenant à parler de l'excommunication. Nous traiterons en premier lieu de la définition qu'on peut en donner, de sa convenance et de ses causes; en second lieu, de ceux qui peuvent, ou lancer l'excommunication, ou la subir; en troisième lieu, de la communication qu'on peut avoir avec des excommuniés; en quatrième lieu, enfin, de l'absolution de l'excommunication.

Pour la première question, nous la partagerons en quatre articles : 1° La définition qu'on donne de l'excommunication est-elle convenable? 2° L'Eglise doit-elle excommunier quelques-uns de ses enfants? 3° Quelqu'un doit-il être excommunié pour des dommages temporels qu'il auroit causés? 4° Une excommunication portée injustement peut-elle avoir quelque effet?

ARTICLE I.

La définition qu'on donne de l'excommunication est-elle convenable?

On trouve plus d'un défaut à reprendre dans la définition de l'excommunication ainsi conçue : « L'excommunication est la séparation de la communion de l'Eglise, quant à ses biens et à ses suffrages communs. » 1° Les suffrages de l'Eglise profitent à ceux pour qui ils sont donnés. Or l'Eglise prie pour ceux qui sont séparés d'elle, tels que les hérétiques et les païens. Donc elle prie aussi pour les excommuniés qui sont hors de son sein, et, par conséquent, ses suffrages peuvent leur profiter.

siarque que l'état de péché mortel ne faisoit perdre au prêtre ou à l'évêque qui s'en trouvoit coupable, ni le pouvoir d'ordre, ni celui de juridiction, pas plus qu'aux souverains temporels aucun de leurs droits, Conc. de Constance, *sess.* VIII, dans la censure des propositions 4, 7 et 15 de Wiclef; ce decret a été ratifié depuis par le pape Martin V.

QUÆSTIO XXI.

De excommunicationis definitione, et congruitate, et causa, in quatuor articulos divisa.

Consequenter videndum est de excommunicatione. De qua primò considerandum est de definitione excommunicationis, et congruitate, et causa; secundò, de eo qui potest excommunicare et excommunicari; tertiò, de participatione cum excommunicatis; quartò, de absolutione ab excommunicatione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm convenienter excommunicatio definiatur. 2° Utrùm Ecclesia debeat aliquem excommunicare. 3° Utrùm aliquis pro aliquo temporali damno sit excommunicandus. 4° Utrùm excommunicatio injustè lata aliquem effectum habeat.

ARTICULUS I.

Utrùm competens sit hæc definitio excommunicationis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd incompetens sit hæc definitio excommunicationis à quibusdam posita : *Excommunicatio est separatio à communione Ecclesiæ, quoad fructum et suffragia generalia.* Suffragia enim Ecclesiæ valent eis pro quibus fiunt. Sed Ecclesia orat pro eis qui extra Ecclesiam sunt, sicut pro hæreticis et paganis. Ergo etiam pro excommunicatis, qui extra Ecclesiam sunt; et sic eis suffragia Ecclesiæ valent.

2° On ne perd jamais que par ses péchés le droit aux suffrages de l'Eglise. Or l'excommunication n'est pas un péché, mais une peine. Donc l'excommunication ne sauroit nous priver des suffrages communs de l'Eglise.

3° Il ne semble pas qu'il y ait d'autres biens de l'Eglise que ses suffrages, puisque cela ne sauroit s'entendre des biens temporels ou de leurs revenus, auxquels on peut continuer d'avoir droit, tout excommunié qu'on puisse être. Donc on n'a pas eu raison de parler de biens, pas plus que de suffrages dans cette définition.

4° L'excommunication mineure est aussi une excommunication à sa manière. Or elle ne prive pas celui qui l'a encourue des suffrages de l'Eglise. Donc la définition en question doit être rejetée.

(Conclusion. — Comme il s'agit ici de l'excommunication majeure, on peut fort bien la définir *la séparation de la communion de l'Eglise, quant à ses biens et à ses suffrages communs,* ces mots renfermant l'interdiction de la communion des fidèles en même temps que celle des sacrements.)

Celui qui est reçu dans l'Eglise par le baptême, a, dès ce moment, droit à deux choses, savoir, à la communion des fidèles, et à la participation des sacrements; et celle-ci présuppose celle-là, puisqu'il y a communion avec les fidèles par-là même qu'on participe aux sacrements. On peut donc être retranché de l'Eglise par l'excommunication de deux manières : la première, quant à la participation des sacrements seulement, et c'est ce qu'on appelle l'excommunication mineure; la seconde, quant à l'une et à l'autre, et c'est l'excommunication majeure, dont la définition est donnée ici. Mais il n'est pas possible d'en imaginer une troisième espèce, telle que seroit d'être privé de la communion des fidèles sans l'être de la participation aux sacrements, par la raison que nous venons de dire, qu'il y a communion avec les fidèles toutes les fois qu'il y a partici-

---

2. Præterea, nullus amittit suffragia Ecclesiæ nisi per culpam. Sed excommunicatio non est culpa, sed pœna. Ergo per excommunicationem non separatur aliquis à suffragiis Ecclesiæ communibus.

3 Præterea, fructus Ecclesiæ non videtur esse aliud quàm suffragia; non enim potest intelligi de fructu bonorum temporalium, quia hæc excommunicatis non auferuntur. Ergo inconvenienter utrumque ponitur.

4. Præterea, excommunicatio minor quædam excommunicatio est. Sed per eam homo non perdit suffragia Ecclesiæ. Ergo definitio non est conveniens.

(Conclusio. — Cùm hic agatur de excommunicatione majore, bona est hæc definitio : *Excommunicatio est separatio à communione, quoad fructum et suffragia generalia;* hic enim continetur et communionis fidelium et sacramentorum interdictio.)

Respondeo dicendum, quòd ille qui per baptismum in Ecclesia ponitur, ad duo adscribitur, scilicet ad cœtum fidelium, et ad participationem sacramentorum; et hoc secundum præsupponit primum, quia in sacramentis participandis etiam fideles communicant. Et ideo aliquis potest extra Ecclesiam fieri per excommunicationem dupliciter : uno modo, ita quòd separetur tantùm à participatione sacramentorum, et hæc est *excommunicatio minor;* alio modo, ita quòd excludatur ab utroque, et sic erit *excommunicatio major,* quæ hic definitur. Non autem potest esse tertium, scilicet quòd excludatur à communione fidelium, et non à participatione sacramentorum, ratione jam dictà, quia scilicet fideles in sacramentis com-

pation aux sacrements. On peut cependant communiquer avec les fidèles de deux manières, savoir : soit en matière spirituelle, telle que les prières que font les fidèles les uns pour les autres, et leurs réunions ayant pour objet la réception des sacrements; soit en matière temporelle, supposé que cela se fasse légitimement. Ces diverses sortes de communications avec les fidèles interdites aux excommuniés sont exprimées dans les vers suivants :

Pour un crime commis es-tu fait anathème,
Bouche, cœur, mains et pieds, temple, autel, table même,
Tout s'éloigne de toi, tout te repousse au loin.

Par la *bouche,* on entend ici les baisers qu'il est défendu de donner aux excommuniés; par le *cœur,* les prières qu'il est défendu de faire pour eux ; par les *mains* et les *pieds,* les salutations qu'il n'est pas permis de leur adresser; par le *temple* et l'*autel,* les sacrements qu'on ne peut ni leur donner ni recevoir de leur part; par la *table* enfin, les repas qu'il est interdit de prendre avec eux. La définition dont il s'agit renferme donc la privation des sacrements, désignés sous ce nom de *biens,* et celle de la communion des fidèles en matière spirituelle, en exprimant l'exclusion des *suffrages communs de l'Eglise.* On trouve quelque part une autre définition, qui indique la séparation d'avec les fidèles en matière spirituelle et temporelle à la fois, et qui est ainsi conçue : « L'excommunication est la séparation de toute communication d'ailleurs permise avec les fidèles. »

Je réponds aux arguments : 1° On prie à la vérité dans l'Eglise pour les infidèles; mais ils ne retirent eux-mêmes du fruit de ces prières, qu'autant qu'ils se convertissent à la foi chrétienne. On peut aussi prier de la même manière pour les excommuniés, pourvu qu'on ne les comprenne pas dans les prières faites à Dieu pour ceux qui font partie du corps de l'Eglise; mais ces prières sont sans fruit pour eux, tant qu'ils demeurent excommuniés, et on prie seulement pour qu'il leur soit donné un esprit de pénitence, afin qu'ils sortent de cet état d'excommunication.

---

municant. Sed communicatio fidelium est duplex : quædam in spiritualibus, sicut sunt mutuæ orationes, et conventus ad sacra percipienda; quædam in corporalibus actibus legitimis. Quæ quidem communicationes his versibus continentur :

Si pro delictis anathema quis efficiatur,
Os, orare, vale, communio, mensa negatur.

Os, scilicet ne osculum detur; *orare,* ne cum excommunicatis oremus; *vale,* ne salutentur; *communio,* ne scilicet in sacramentis cum ipsis aliquis communicet; *mensa* negatur, ne aliquis cum eis in mensa comedat. Præmissa ergo definitio importat separationem à sacramentis, in hoc quod dicit, *quoad fructum;* et à communione fidelium quantùm ad spiritualia, in hoc quod dicit, *et suffragia Ecclesiæ communia.* Alia autem definitio invenitur, quæ datur secundùm separationem ab utrisque actibus, quæ talis est : *Excommunicatio est à qualibet licita communione fidelium separatio.*

Ad primum ergo dicendum, quòd pro infidelibus oratur, sed ipsi orationis fructum non percipiunt, nisi ad fidem convertantur. Similiter et pro excommunicatis orari potest, quamvis non inter orationes quæ pro membris Ecclesiæ fiunt; et tamen fructum non percipiunt, quamdiu in excommunicatione manent, sed oratur ut detur eis spiritus pœnitentiæ, ut ab excommunicatione solvantur.

2° Les suffrages des fidèles pour quelqu'un lui profitent, à proportion qu'ils se continuent pour lui; or ils peuvent se continuer pour lui de deux manières : la première, en vertu du lien de charité, qui unit entre eux tous les fidèles, de manière à ne faire d'eux tous en Dieu qu'un cœur et qu'une ame, ce qui autorisoit le Psalmiste à dire, *Ps.* CXVIII, 63 : « Je suis uni de société (ô mon Dieu) avec tous ceux qui vous craignent; » et cette continuation de suffrages n'est point interrompue par l'excommunication, puisque, si cette excommunication est juste, elle n'a pu être encourue que pour quelque péché mortel, dont l'effet immédiat est de faire perdre la charité, quand même on ne seroit point excommunié, et que si elle est injuste, elle ne peut faire perdre la charité à personne, la charité étant un bien si nécessaire, que personne ne peut en être dépouillé que par sa propre faute. La seconde manière de continuer à quelqu'un le suffrage de ses prières consiste à ne pas cesser de lui en rapporter l'intention; et quant à celle-ci, l'excommunication y met obstacle, puisque l'Eglise, par les excommunications qu'elle porte, sépare ceux qu'elle atteint de toute la société des fidèles, pour qui elle présente à Dieu ses suffrages. Ainsi les suffrages de l'Eglise qui ont pour objet l'Eglise entière ne servent point aux excommuniés, et aucun membre de l'Eglise, agissant au nom de l'Eglise elle-même, ne peut prier pour eux, quoiqu'on puisse en son particulier diriger quelques prières à l'intention d'obtenir leur conversion.

3° Les biens spirituels de l'Eglise ne consistent pas seulement dans les suffrages de ses prières; mais ils se trouvent aussi dans la réception des sacrements et dans le droit de communiquer avec les fidèles.

4° L'excommunication mineure ne renferme pas, il est vrai, tout ce qu'il faut pour constituer l'excommunication complète; mais elle en tient pourtant quelque chose : il ne faut donc pas non plus que la définition de l'excommunication lui convienne dans sa totalité, mais seulement qu'elle lui convienne en partie.

Ad secundum dicendum, quòd suffragia alicujus valent alicui secundùm quòd ei continuantur. Potest autem actio unius alteri continuari dupliciter : uno modo ex vi charitatis, quæ omnes fideles connectit, ut sint unum in Deo, sicut dicitur in *Psal.* CXVIII : « Particeps ego sum omnium, etc; » et hanc continuationem excommunicatio non intercipit, quia justè quis excommunicari non potest nisi pro culpa mortali, per quam quis à charitate jam divisus est, etiamsi non excommunicetur; injusta autem excommunicatio charitatem alicui auferre non potest, cùm sit de maximis bonis, quæ non possunt alicui invito auferri. Alio modo per intentionem suffragia facientis, quæ in aliquem fertur pro quo fiunt; et hanc continuationem excommunicatio intercipit, quia Ecclesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ab universitate fidelium, pro quibus suffragia facit. Unde suffragia Ecclesiæ eis non prosunt, quæ pro tota Ecclesia fiunt; nec ex persona Ecclesiæ oratio pro eis inter membra Ecclesiæ fieri potest, quamvis aliqua persona privata possit ad eorum conversionem aliquod suffragium per intentionem dirigere.

Ad tertium dicendum, quòd fructus spiritualis Ecclesiæ non solùm est ex suffragiis, sed etiam ex perceptione sacramentorum et ex convictu fidelium.

Ad quartum dicendum, quòd minor excommunicatio non habet perfectam rationem excommunicationis, sed aliquid ipsius participat; et ideo non oportet quòd ei totaliter excommunicationis definitio conveniat, sed solùm quoad aliquid.

ARTICLE II.

Est-ce un devoir pour l'Eglise d'excommunier quelquefois?

Il paroît que l'Eglise ne devroit excommunier personne. 1° L'excommunication est une espèce de malédiction. Or l'Apôtre, dans son épître aux *Romains*, XII, 14, défend à tous les chrétiens de maudire. Donc l'Eglise ne doit jamais excommunier qui que ce soit.

2° L'Eglise militante doit imiter l'Eglise triomphante. Or nous lisons dans l'épître de saint Jude, 9, que « l'archange Michel, dans la contestation qu'il eut avec Satan pour le corps de Moïse, n'osa le condamner par des paroles de malédiction, mais qu'il se contenta de dire : Que le Seigneur te fasse sentir sa puissance. » Donc l'Eglise militante ne doit non plus condamner personne par des paroles de malédiction ou d'excommunication.

3° On ne doit livrer entre les mains de l'ennemi que les gens tout-à-fait désespérés. Or l'excommunication livre celui qu'elle frappe entre les mains de l'ennemi, c'est-à-dire de Satan, comme le prouvent les paroles de l'Apôtre, I *Cor.*, V, 5. Donc, puisqu'on ne doit désespérer en cette vie du salut de personne, l'Eglise ne doit excommunier personne non plus.

Mais l'Apôtre a donné l'ordre, I *Cor.*, V, 45, d'excommunier ou de livrer à Satan un certain pécheur.

Et d'ailleurs il est dit en *saint Matthieu*, XVIII, 17, de celui qui dédaigne d'écouter l'Eglise : « Qu'il vous soit comme un païen et un publicain. » Or les païens sont hors de l'Eglise. Donc ceux qui dédaignent d'écouter l'Eglise, doivent être rejetés hors de son sein par l'excommunication.

(CONCLUSION. — Comme l'Eglise représente Dieu ici-bas, et que les jugements qu'elle porte sont modelés sur ceux de Dieu, il lui est très-permis

---

ARTICULUS II.

Utrùm Ecclesia debeat aliquem excommunicare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd Ecclesia nullum debeat excommunicare. Quia excommunicatio maledictio quædam est. Sed, *Rom.*, XII, prohibemur maledicere. Ergo Ecclesia excommunicare non debet.

2. Præterea, Ecclesia militans debet imitari triumphantem. Sed ut in Epistola Judæ legitur, « cùm Michael archangelus cum diabolo altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiæ, sed dixit : Imperet tibi Dominus. » Ergo nec Ecclesia militans debet alicui judicium maledictionis vel excommunicationis inferre.

3. Præterea, nullus est in manum hostis tradendus nisi omninò desperatus. Sed per excommunicationem traditur aliquis in manum Satanæ, ut patet I *Cor.*, V. Cùm ergo de nemine sit desperandum in vita ista, Ecclesia nullum debet excommunicare.

Sed contra est, quòd Apostolus, I *Cor.*, V, mandat quemdam excommunicari sive tradi Satanæ.

Præterea, *Matth.*, XVIII, dicitur de illo qui Ecclesiam audire contemnit : « Sit tibi sicut Ethnicus et Publicanus. » Sed Ethnici sunt extra Ecclesiam. Ergo et illi qui Ecclesiam audire contemnunt, per excommunicationem extra Ecclesiam sunt ponendi.

(CONCLUSIO. — Cùm Ecclesia in terris Dei vicem gerat, illiusque judicium Dei judicio con-

d'excommunier, soit qu'elle sépare un pécheur de sa communion, soit qu'elle lui retire ses suffrages et les autres biens spirituels (1).)

L'Eglise dans ses jugements doit prendre pour modèles ceux de Dieu. Or Dieu punit les pécheurs en une multitude de manières : tantôt en leur envoyant des fléaux, pour les ramener au bien ; tantôt en les abandonnant à eux-mêmes, afin que destitués des secours qui les préservoient de céder au mal, ils reconnoissent leur foiblesse, et reviennent à Dieu par le chemin de l'humilité, après s'être éloignés de lui par celui de l'orgueil. Or, en portant des sentences d'excommunication, l'Eglise imite les jugements de Dieu sous ces deux rapports. Car, en tant qu'elle sépare le pécheur de la communion des fidèles pour l'engager à rougir de son triste état, elle imite la justice que Dieu exerce en envoyant des fléaux ; et en tant qu'elle lui retire ses suffrages et les autres biens spirituels, elle imite encore la justice divine abandonnant l'homme à lui-même, pour qu'il reconnoisse sa misère et revienne à Dieu par la voie de l'humilité.

Je réponds aux arguments : 1° On peut se porter à des malédictions de deux manières différentes : la première, en ne s'y proposant d'autre objet que le mal que l'on souhaite ou que l'on dit, et entendue de cette manière, la malédiction est absolument défendue; la seconde, en se proposant le bien de celui qu'on maudit, dans le mal même qu'on lui souhaite en le maudissant, et dans ce dernier sens la malédiction peut être licite et salutaire, de même qu'un médecin peut faire un certain mal à un malade, une incision, par exemple, pour le guérir de sa maladie.

2° Le démon n'est pas susceptible de correction, ni par conséquent d'aucun bien semblable à celui que les pécheurs retirent quelquefois de l'excommunication.

3° Du moment où quelqu'un est privé des suffrages de l'Eglise, il

(1) Cette doctrine a été définie par le concile de Constance dans la condamnation des propositions 11, 12, 13 et 30 de Wiclef, et par le concile de Trente, *sess.* XXV, can. 3 *De reformatione.*

---

forme sit, ritè excommunicare potest, sive peccatorem à communione Ecclesiæ, sive à suffragiis et aliis spiritualibus separet.

Respondeo dicendum, quòd judicium Ecclesiæ conforme debet esse judicio Dei. Deus autem peccatores multipliciter punit. Uno modo, flagellis castigando, ut ad bonum eos trahat. Alio modo, hominem sibi relinquendo, ut auxiliis subtractis, quibus à malo præpediebatur, suam infirmitatem cognoscat, et humilis ad Deum redeat, à quo superbus discesserat. Et quantùm ad utrumque, Ecclesia in excommunicationis sententia, divinum judicium imitatur. In quantum enim aliquem à communione fidelium separat ut erubescat, imitatur divinum judicium, quo per flagella castigat ; in quantum autem à suffragiis et aliis spiritualibus separat, imitatur divinum judicium, quo hominem sibi relinquit, ut per humilitatem, seipsum cognoscens, ad Deum redeat.

Ad primum ergo dicendum, quòd maledictio potest esse dupliciter. Uno modo, ita quòd in malo quod irrogat, vel dicit, per intentionem sistat ; et sic maledictio omnibus modis est prohibita. Alio modo, ita quòd malum quod quis maledicendo imprecatur, ad bonum illius ordinet, qui maledicitur ; et sic maledictio quandoque est licita et salutifera, sicut etiam medicus aliquod nocumentum infert infirmo, ut sectionem, per quam ab infirmitate liberetur.

Ad secundum dicendum, quòd diabolus incorrigibilis est ; et ideo non est susceptibilis alicujus boni per excommunicationis pœnam.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc ipso

tombe dans trois inconvénients qui répondent aux trois avantages que chacun peut retirer des suffrages de l'Eglise. Le premier de ces avantages, c'est d'obtenir par ce moyen une augmentation de grace si l'on est d'avance en état de grace, ou des mérites pour être réconcilés avec Dieu, si l'on se trouve séparé de lui par le péché; et à ce premier point de vue, le Maître des Sentences a dit que Dieu « retire sa grace » par suite de l'excommunication. Les suffrages de l'Eglise servent en outre de sauvegarde pour la vertu, et sous ce nouveau rapport le même a dit que Dieu « retire sa protection » à celui qui est excommunié, non qu'il cesse absolument d'en faire l'objet de sa providence, mais c'est qu'il lui retire la protection spéciale dont il fait jouir les enfants de l'Eglise. Enfin, les suffrages de l'Eglise sont une défense contre l'ennemi, et sous ce dernier rapport le Maître des Sentences a dit qu'il « est accordé au diable une plus grande liberté de sévir contre » le malheureux excommunié, tant dans son corps que dans son ame. C'est pourquoi dans les temps de la primitive Eglise, où les hommes avoient besoin d'être attirés à la foi par le moyen des miracles, en même temps que le don de l'Esprit saint se manifestoit à l'aide de signes visibles, l'excommunication faisoit sentir ses effets par la violence avec laquelle le démon tourmentoit le corps de celui qui l'avoit encourue. Et ce n'est pas absolument un mal qu'un pécheur soit livré à l'ennemi, sans être pour cela déséspéré ; car il ne lui est pas livré pour être perdu à jamais, mais pour être châtié seulement, puisque l'Eglise pourra toujours, quand elle le voudra, le retirer d'entre ses mains.

ARTICLE III.

Doit-on quelquefois être excommunié pour un dommage temporel dont on seroit l'auteur?

Il paroît que jamais personne ne devroit être excommunié pour avoir causé un dommage temporel. 1° La peine ne doit pas excéder la faute.

---

quòd aliquis suffragiis Ecclesiæ privatur, triplex incommodum incurrit per tria quæ quis ex suffragiis Ecclesiæ consequitur. Valent enim ad augmentum gratiæ eis qui eam habent, vel ad merendum eis qui non habent; et quantùm ad hoc Magister Sententiarum dicit, quòd « gratia Dei per excommunicationem subtrahitur. » Valent etiam ad custodiam virtutis; et quantùm ad hoc, dicit quòd « protectio subtrahitur, » non quòd omnino à Dei providentia excludatur excommunicatus, sed ab illa protectione, qua filios Ecclesiæ specialiori modo custodit. Valent etiam ad defensionem ab hoste, et quantùm ad hoc dicit, quòd « diabolo major potestas sæviendi in ipsum datur » et spiritualiter et corporaliter. Unde in primitiva Ecclesia, quando oportebat per signa homines ad fidem invitare, sicut Spiritûs sancti donum visibili signo manifestabatur, ita et excommunicatio corporali vexatione à diabolo innotescebat. Nec est inconveniens, si ille qui non est desperatus, hosti detur, quia non datur quasi damnandus, sed quasi corrigendus; cùm in potestate Ecclesiæ sit, ex ejus manu ipsum, cùm voluerit, eripere.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis pro aliquo temporali damno debeat excommunicari.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd nullus pro aliquo temporali damno debeat excommunicari. Quia pœna non debet excedere culpam.

Or la peine de l'excommunication est la privation d'un bien spirituel, plus précieux que tous les biens temporels du monde. Donc personne ne doit être excommunié pour des dommages temporels dont on seroit l'auteur.

2° Nous ne devons rendre à personne le mal pour le mal, selon le précepte de l'Apôtre (*Rom.*, XII, 17, et I *Thess.*, V, 15). Or ce seroit rendre le mal pour le mal, que d'excommunier quelqu'un en punition d'un dommage temporel qu'il auroit causé. Donc cela ne doit nullement se faire.

Mais pourtant saint Pierre porta une seconde sentence de mort contre Ananie et Saphire en punition de ce qu'ils avoient retenu frauduleusement quelque chose de la vente de leur bien (*Actes des apôtres*, V, 9). Donc il est aussi permis à l'Eglise d'excommunier pour des dommages temporels dont on se seroit rendu coupable.

(Conclusion. — Comme le péché mortel rend celui qui le commet indigne du royaume des cieux, quelqu'un, surtout s'il est contumace, peut encourir l'excommunication de l'Eglise pour un dommage temporel dont il se seroit rendu mortellement coupable.)

Par l'excommunication, le juge ecclésiastique exclut en quelque sorte du royaume de Dieu ceux qui en sont frappés : comme d'ailleurs il ne doit en exclure que les indignes, ainsi qu'on a pu le voir par la définition que nous avons donnée du pouvoir des clefs, et que personne n'est rendu indigne du royaume des cieux autrement qu'en perdant par quelque péché mortel la charité, qui est la voie qui y conduit, personne ne doit donc être excommunié pour autre chose que pour des péchés mortels. Mais comme on pèche mortellement et qu'on agit contre la charité en causant au prochain un dommage considérable, soit dans sa personne, soit dans ses biens temporels, il suit de là qu'un dommage temporel peut faire encourir à celui qui l'a causé une excommunication de la part de l'Eglise.

Sed pœna excommunicationis est privatio alicujus boni spiritualis, quod omnibus bonis temporalibus præeminet. Ergo pro temporalibus nullus est excommunicandus.

2. Præterea, nulli malum pro malo reddere debemus, secundùm Apostoli præceptum (*Rom.*, XII, et I *ad Thessalon.*, V.) Sed hoc esset « malum pro malo reddere, » si pro tali damno quis excommunicaretur. Ergo nullo modo hoc debet fieri.

Sed contra est, quòd Petrus Ananiam et Sapphiram, pro defraudatione pretii agri, sententia mortis damnavit (*Act.*, V). Ergo et Ecclesiæ licet pro temporalibus damnis excommunicare.

(Conclusio. — Cùm per peccatum mortale reddatur homo regno indignus, potest quis mortaliter peccans damnum temporale inferendo, pro illo (præsertim si contumax sit) ab Ecclesia excommunicari.

Respondeo dicendum, quòd per excommunicationem judex Ecclesiasticus excommunicatos excludit quodammodo à regno : unde cùm non debeat à regno excludere nisi indignos (ut ex definitione clavis patuit), nec aliquis reddatur indignus, nisi per peccatum mortale charitatem amiserit, quæ est via ducens ad regnum ; ideo nullus excommunicari debet nisi pro peccato mortali. Et quia in damnificando aliquem corporaliter, vel in rebus temporalibus, aliquis mortaliter peccat, et contra charitatem facit ; ideo pro damno temporali illato, Ecclesia aliquem excommunicare potest. Sed quia excommunicatio est gra-

Cependant, comme l'excommunication est la plus grave des peines, et que les peines sont médicinales de leur nature, ainsi que l'a dit le Philosophe dans sa *Morale*, liv. II, ch. 2, que d'ailleurs un sage médecin commence par les remèdes les plus doux et les moins dangereux, l'excommunication ne doit être infligée pour des péchés même mortels, qu'autant qu'on se rend contumace, soit en refusant de comparoître en jugement, soit en se retirant sans permission avant que le jugement soit terminé, soit en ne se conformant pas à la décision rendue. Car du moment où l'on a dédaigné d'obéir à un avertissement, on est censé contumace, et on doit être excommunié par le juge à qui il ne reste plus à employer que ce dernier remède, comme on peut le voir dans les Décrets, Cause II, qu. VI, c. *Quisquis*, et Cause XVII, qu. IV, c. *Si quis*.

Je réponds aux arguments : 1° La grièveté d'une faute ne s'évalue pas d'après le tort qui a été fait, mais d'après la volonté qu'on a eue de le faire en agissant contre la charité; et par conséquent la peine de l'excommunication peut excéder la valeur du dommage, sans excéder pour cela la grièveté de la faute.

2° Corriger quelqu'un en le punissant, ce n'est pas lui rendre le mal, mais au contraire le bien pour le mal qu'il a fait, puisque les peines sont médicinales de leur nature, ainsi que nous venons de le répéter.

ARTICLE IV.

Une excommunication injuste a-t-elle quelque effet?

Il paroît qu'une excommunication injuste ne sauroit avoir aucun effet. 1° L'excommunication retire à celui qu'elle atteint la protection et la grace de Dieu. Or de pareils biens ne sauroient nous être injustement retirés. Donc une excommunication injuste n'a aucun effet.

---

vissima pœnarum, pœnæ autem medicinæ sunt secundùm philosophum (1) in II *Eth.* (cap. 2, vel 3), sapientis autem medici est à levioribus incipere medicinis, et minùs periculosis; ideo excommunicatio infligi non debet etiam pro peccato mortali, nisi contumax fuerit, vel non veniendo ad judicium, vel ante terminationem judicii sine licentia recedendo, vel determinationi non parendo. Tunc enim postquam monitus fuerit, si obedire contempserit, contumax reputatur; et excommunicari debet à judice jam non habente quid contra ipsum faciat amplius (ut videre est in Decretis, Causâ 2, qu. 6, cap. *Quisquis*, rursus Causa 17, qu. 4. cap. *Si quis*.)

Ad primum ergo dicendum, quòd culpæ quantitas non mensuratur ex nocumento quod quis facit, sed ex voluntate qua facit, contra charitatem agens. Et ideo, quamvis pœna excommunicationis excedat nocumentum, non tamen excedit quantitatem culpæ.

Ad secundum dicendum, quòd cùm aliquis per pœnam aliquam corrigitur, non redditur ei malum, sed bonum, quia « pœnæ medicinæ sunt, » ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm excommunicatio injustè lata aliquem effectum habeat.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd excommunicatio injustè lata nullo modo effectum habeat. Quia per excommunicationem protectio et gratia Dei subtrahitur, quæ non potest injustè subtrahi. Ergo excommunicatio injustè lata non habet effectum.

(1) Ἰατρεῖαι γὰρ τινὲς εἰσιν. *Ethic.*, lib. II, cap. 2, tom. II, pag. 20, edit. cit.

2° Saint Jérôme a dit : « C'est un orgueil pharisaïque de croire réellement lié ou délié, ce qui a été lié ou délié injustement. » Or un orgueil pharisaïque est un orgueil coupable et erroné. Donc une excommunication injuste est de nul effet par là même.

Mais saint Grégoire a dit : « La sentence du pasteur, qu'elle soit juste ou injuste, est toujours à redouter. » Or il n'y auroit point à redouter une sentence injuste, si elle ne faisoit quelque mal à celui qu'elle auroit atteint. Donc une excommunication même injuste ne reste pas sans effet.

(Conclusion. — Si l'excommunication n'est injuste que de la part de celui qui l'a portée, c'est-à-dire si elle a été portée par colère ou par haine, elle ne laisse pas d'avoir son effet; mais si elle est injuste en elle-même, en sorte que l'erreur qu'elle renferme invalide la sentence rendue, elle n'est alors d'aucun effet.)

Une excommunication peut être injuste de deux manières : car elle peut l'être 1° du côté de celui qui la porte, si c'est par haine ou par colère qu'il le fasse, et alors elle ne laisse pas d'avoir son effet, malgré le péché qu'a commis en cela celui qui l'a portée, parce que l'injustice de la passion à laquelle il s'est livré n'empêche pas la justice de la peine que l'autre a subie. 2° Une excommunication peut être injuste en elle-même, soit parce que la cause pour laquelle elle a été portée ne le méritoit pas, soit parce qu'on n'y a pas observé l'ordre prescrit par le droit, et dans ce cas, si l'erreur de la sentence est de telle nature qu'elle aille jusqu'à l'invalider, la sentence elle-même est de nul effet, parce que ce n'est plus une excommunication. Mais si l'erreur n'est pas assez considérable pour annuler la sentence, celle-ci a toujours son effet, et celui qu'elle a atteint doit se soumettre humblement, ce qui lui sera méritoire, et demander d'en être relevé à celui qui l'en a frappé, ou bien recourir pour ce même effet au juge supérieur. Si au contraire il en faisoit mépris, il pécheroit

---

2. Præterea, Hieronymus dicit (1), quòd «est de supercilio Pharisæorum æstimare esse ligatum vel solutum, qui ligatur vel solvitur injustè. » Sed eorum supercilium erat superbum et erroneum. Ergo excommunicatio injusta nullum habet effectum.

Sed contra, secundùm Gregorium, « sententia pastoris, sive justa, sive injusta, timenda est. » Non autem esset timenda, nisi aliquid noceret etiam injusta. Ergo, etc.

(Conclusio. — Si excommunicatio injustè lata sit ex parte excommunicantis, scilicet vel ex ira aut ex odio, nihilominus effectum sortitur; at si ex parte excommunicationis, ita ut error ille irritam faciat sententiam, nullus est effectus.)

Respondeo dicendum, quòd excommunicatio potest dici injusta dupliciter. Uno modo, ex parte excommunicantis, sicut cùm ex odio vel ira aliquis excommunicat, et tunc excommunicatio nihilominus habet effectum suum, quamvis ille qui excommunicat, peccet, quia iste justè patitur, quamvis ille injustè faciat. Alio modo, ex parte ipsius excommunicationis, vel quia causa excommunicationis est indebita, vel quia fertur sententia juris ordine prætermisso; et tunc si sit talis error ex parte sententiæ, qui sententiam nullam esse faciat, non habet effectum, quia non est excommunicatio. Si autem talis error non annullet sententiam, habet effectum suum; et debet excommunicatus humiliter obedire (et erit ei ad meritum), et vel absolutionem petere ab excommunicante, vel ad superiorem judicem recurrere. Si autem

(1) *Super illud Matthæi*, XVI, *Tibi dabo claves.*

mortellement. Or il peut arriver quelquefois que le supérieur n'ait fait que son devoir en portant l'excommunication, et que cependant celui qui l'a subie ne l'ait pas méritée, comme quand quelqu'un est excommunié pour un crime dont il a été faussement accusé et pourtant juridiquement convaincu : alors, s'il sait supporter son humiliation, le mérite de l'humilité compensera pour lui le dommage que l'excommunication lui aura causé.

Je réponds aux arguments : 1° Quoiqu'on ne puisse perdre injustement la grace de Dieu, on peut perdre injustement ce qui vient de l'homme et qui dispose à recevoir cette grace, comme, par exemple, si quelqu'un vient à être privé de l'instruction religieuse qui lui est due. Or c'est de cette manière que nous disons que l'excommunication nous retire la grace de Dieu, comme on peut le voir par ce qui a été dit plus haut.

2° Dans le passage objecté, saint Jérôme ne veut parler que du péché dont on seroit injustement, soit absous, soit déclaré coupable, et non des peines dont on pourroit être atteint ou exempté, même injustement, par les supérieurs ecclésiastiques.

QUESTION XXII.

De ceux qui peuvent porter l'excommunication et de ceux qui peuvent l'encourir.

Nous avons maintenant à parler de ceux qui peuvent porter l'excommunication et de ceux qui peuvent l'encourir. Là-dessus se présentent six points à discuter : 1° Tout prêtre peut-il excommunier? 2° Quelqu'un qui n'est pas prêtre peut-il lancer une excommunication? 3° Un excommunié

---

contemneret, eo ipso mortaliter peccaret. Contingit autem quandoque quòd sit debita causa ex parte excommunicantis, quæ non est debita ex parte excommunicati, sicut cùm aliquis pro falso crimine in judicio probato excommunicatur; et tunc si humiliter sustinet, humilitatis meritum recompensat excommunicationis damnum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis homo gratiam Dei injustè amittere non possit, potest tamen amittere illa injustè quæ ex parte nostra sunt, quæ ad gratiam Dei disponunt, sicut patet, si subtrahatur alicui doctrinæ verbum quod ei debetur; et hoc modo excommunicatio gratiam Dei subtrahere dicitur, ut ex prædictis patet.

Ad secundum dicendum, quòd Hieronymus loquitur quantùm ad culpam, et non quantùm ad pœnas; quæ possunt etiam injustè infligi à rectoribus Ecclesiarum.

QUÆSTIO XXII.

De his qui possunt excommunicare, et excommunicari, in sex articulos divisa.

Deinde consideraudum est de his qui possunt excommunicare et excommunicari.

Circa quod quæruntur sex : 1° Utrùm quilibet sacerdos possit excommunicare. 2° Utrùm non sacerdos excommunicare possit. 3° Utrùm excommunicatus vel suspensus possit aliam

ou un suspens peut-il en excommunier d'autres à son tour? 4° Peut-on s'excommunier soi-même, ou excommunier son égal ou bien son supérieur? 5° Une excommunication peut-elle être portée collectivement contre toute une corporation à la fois? 6° Quelqu'un qui se trouve déjà excommunié peut-il être frappé d'une nouvelle excommunication?

ARTICLE I.

Tout prêtre a-t-il le pouvoir d'excommunier?

Il paroît que tout prêtre a le pouvoir d'excommunier. 1° L'excommunication est une application du pouvoir des clefs. Or tout prêtre a le pouvoir des clefs. Donc tout prêtre a aussi le pouvoir d'excommunier.

2° Absoudre et lier dans le tribunal de la pénitence est quelque chose de plus que de le faire dans le for extérieur. Or tout prêtre peut absoudre et lier dans le tribunal de la pénitence ceux sur qui il a juridiction. Donc tout prêtre peut aussi excommunier ceux sur qui il a juridiction.

Mais il faut réserver aux plus élevés en dignité les fonctions dont l'accomplissement est sujet à plus de dangers. Or l'excommunication présente bien des dangers, si on ne l'emploie avec prudence. Donc on ne doit pas confier indifféremment à tout prêtre la fonction de porter des sentences d'excommunication.

(Conclusion.— Le pouvoir d'excommunier n'appartient qu'aux évêques et autres prélats investis d'une juridiction dans le for contentieux, où doivent être portées les causes qui concernent les obligations des hommes entre eux.)

Dans le for de la conscience, tout se passe entre l'homme et Dieu; au lieu que dans le for extérieur, les affaires se traitent entre tels hommes et tels autres : c'est pourquoi toute absolution, comme tout lien qui n'engage l'homme que par rapport à Dieu, appartient au for de la pénitence,

---

excommunicare. 4° Utrùm aliquis seipsum, vel æqualem, vel superiorem possit excommunicare. 5° Utrùm aliqua universitas excommunicari possit. 6° Utrùm semel excommunicatus excommunicari possit ulteriùs.

ARTICULUS I.

Utrùm quilibet sacerdos possit excommunicare.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd quilibet sacerdos possit excommunicare. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed quilibet sacerdos habet claves. Ergo quilibet sacerdos potest excommunicare.

2. Præterea, majus est absolvere et ligare in foro pœnitentiæ quàm in foro judicii. Sed quilibet sacerdos potest sibi subditos in foro pœnitentiali absolvere et ligare. Ergo etiam potest sibi subditos quilibet sacerdos excommunicare.

Sed contra : ea in quibus imminet periculum, sunt majoribus reservanda. Sed pœna excommunicationis est valdè periculosa, nisi cum moderamine fiat. Ergo non debet cuilibet sacerdoti committi.

(Conclusio. — Soli episcopi et majores prælati excommunicare possunt, qui habent jurisdictionem in foro judiciali, ad quod spectat causa quæ obligat hominem in comparatione ad alios homines.)

Respondeo dicendum, quòd in foro conscientiæ causa agitur inter hominem et Deum; in foro autem exterioris judicii causa agitur hominis ad hominem. Et ideo absolutio vel ligatio quæ unum hominem obligat quoad Deum tan-

au lieu que les actes semblables qui peuvent engager un homme par rapport à un autre homme, appartiennent au for extérieur. Donc, puisque l'excommunication a pour effet de séparer l'excommunié de la communion des fidèles, elle doit appartenir au for extérieur, et, par conséquent, ceux-là seuls peuvent excommunier, qui ont juridiction dans le for contentieux. Donc les évêques, et avec eux les autres principaux prélats, selon la plus commune opinion, sont les seuls qui puissent user de ce pouvoir de leur propre autorité. Quant aux curés, ils ne peuvent le faire que par commission, ou en certains cas, tels que ceux de vol ou de rapine, et autres semblables, dans lesquels le droit leur accorde cette faculté (1). D'autres cependant ont prétendu que même les curés pouvoient porter des sentences d'excommunication; mais le sentiment que nous venons d'énoncer est le plus probable.

Je réponds aux arguments : 1° L'excommunication est moins une application du pouvoir des clefs qu'un acte de police extérieure; mais, quoique promulguée dans le for extérieur de la justice ecclésiastique, comme elle a cependant quelque rapport avec le droit d'entrer dans le royaume des cieux, en ce sens que l'Eglise militante est la voie qui conduit à l'Eglise triomphante, on peut considérer comme une annexe du pouvoir des clefs la juridiction qui donne le droit de porter de ces sortes de sentences. C'est sous ce rapport que quelques-uns distinguent deux clefs, celle d'*ordre* qu'ont tous les prêtres, et celle de *juridiction* dans le for contentieux, qu'ont seuls en main les juges dont l'autorité s'exerce dans le for extérieur. Dieu, cependant, a donné, *Matth.*, XVI, 19, ces deux clefs à saint Pierre, des mains duquel elles sont passées aux autres, soit que ceux-ci en possèdent une seulement, ou qu'ils possèdent les deux à la fois.

2° Les curés ont à la vérité juridiction sur leurs paroissiens quant au

(1) Ce droit des curés, si jamais ils en ont joui, est tombé en désuétude.

---

tùm, pertinet ad forum pœnitentiæ; sed illa quæ hominem obligat in comparatione ad alios homines, ad forum publicum exterioris judicii pertinet. Et quia homo per excommunicationem à communione fidelium separatur, ideo excommunicatio ad forum exterius pertinet; et ideo illi soli possunt excommunicare, qui habent jurisdictionem in foro judiciali : et propter hoc soli episcopi propriâ auctoritate, et majores prælati secundùm communiorem opinionem possunt excommunicare. Sed presbyteri parochiales non nisi ex commissione eis facta, vel in certis casibus, sicut in furto et rapina, et hujusmodi, in quibus est eis à jure concessum quòd excommunicare possint. Alii autem dixerunt quòd etiam sacerdotes parochiales possunt excommunicare; sed prædicta opinio est rationabilior.

Ad primum ergo dicendum, quòd excommunicatio non est actus clavis directè, sed magis respectu exterioris judicii. Sed sententia excommunicationis, quamvis in exteriori judicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni secundùm quòd Ecclesia militans est via ad triumphantem, ideo etiam talis jurisdictio per quam homo excommunicare potest, *clavis* potest dici : et secundùm hoc à quibusdam distinguitur quod est *clavis ordinis*, quam omnes sacerdotes habent, et *clavis jurisdictionis* in foro judiciali, quam habent soli judices exterioris fori. Utramque tamen Deus Petro contulit, *Matth.*, XVI, et ab ipso in alios descendit, qui utramvis habent.

Ad secundum dicendum, quòd sacerdotes parochiales habent quidem jurisdictionem in sub-

for de la conscience, mais ils n'en ont pas quant au for extérieur : car ils n'ont pas le droit de les faire comparoître devant eux dans les affaires contentieuses, et par conséquent ils ne peuvent pas les excommunier, quoiqu'ils puissent les absoudre dans le tribunal de la pénitence. Il est vrai que ce dernier tribunal est en lui-même le plus digne des deux; mais pourtant le tribunal extérieur est celui qui exige le plus de solennité, par la raison qu'il faut y satisfaire non-seulement à la justice divine, mais encore à la justice humaine.

ARTICLE II.

Ceux qui ne sont pas prêtres peuvent-ils être en droit de porter des sentences d'excommunication?

Il paroît que quiconque n'est pas prêtre ne sauroit être en droit de porter des sentences d'excommunication. 1° L'excommunication est une application du pouvoir des clefs, comme il est dit au quatrième livre des Sentences. Or quiconque n'est pas prêtre est privé du pouvoir des clefs. Donc quiconque n'est pas prêtre est incapable de porter des sentences d'excommunication.

2° Il faut plus de pouvoir pour excommunier, qu'il n'en faut pour absoudre dans le tribunal de la pénitence. Or celui qui n'est pas prêtre ne peut pas absoudre dans le tribunal de la pénitence. Donc il ne peut pas non plus excommunier.

Mais pourtant les archidiacres, les légats et les prélats élus sont en possession d'excommunier, quoiqu'il puisse arriver qu'ils ne soient pas prêtres, comme il a été dit plus haut, quest. XIX, art. 3. Donc d'autres que des prêtres peuvent excommunier.

(Conclusion. — Comme l'excommunication n'a pas un rapport direct avec l'infusion de la grace, ceux-là même qui ne sont pas prêtres peuvent excommunier, pourvu qu'ils aient juridiction dans le for contentieux.)

---

ditos suos quantùm ad forum conscientiæ, sed non quantùm ad forum judiciale, quia non possunt conveniri coram eis in causis contentiosis; et ideo excommunicare non possunt, sed absolvere possunt in foro pœnitentiali. Et quamvis forum pœnitentiale sit dignius, tamen in foro judiciali major solemnitas requiritur, quia in eo oportet quòd non solùm Deo, sed etiam homini satisfiat.

ARTICULUS II.

Utrùm non sacerdotes excommunicare possint.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non sacerdotes excommunicare non possint. Quia excommunicatio est actus clavium, ut in IV. *Sentent.* dicitur. Sed non sacerdotes non habent claves. Ergo excommunicare non possunt.

2. Præterea, plus requiritur ad excommunicationem, quàm ad absolutionem in foro pœnitentiæ. Sed non sacerdos in foro pœnitentiæ absolvere non potest. Ergo nec excommunicationem inferre.

Sed contra est, quòd archidiaconi, legati et electi excommunicant; qui quandoque non sunt sacerdotes, ut dictum est suprà (qu. 19, art. 3). Ergo non solùm sacerdotes excommunicare possunt.

(Conclusio. — Cùm excommunicatio non directè respiciat gratiam, etiam non sacerdotes, modò jurisdictionem in foro contentioso habeant, excommunicare possunt.)

Les sacrements où il s'agit de conférer la grace ne peuvent être administrés que par des prêtres, et par conséquent il n'y a que des prêtres qui puissent absoudre et lier dans le tribunal de la pénitence; mais l'excommunication n'a point avec l'infusion de la grace de rapport direct, mais seulement un rapport éloigné, en ce sens qu'elle prive celui qu'elle atteint des suffrages de l'Eglise, qui peuvent avoir pour effet de disposer à recevoir la grace si on ne l'a pas, ou à la conserver si on l'a, ainsi que nous l'avons déjà fait observer d'après le Maître des Sentences, liv. IV, dist. 13. C'est pourquoi d'autres que des prêtres peuvent excommunier, pourvu qu'ils aient juridiction dans le for contentieux.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique les prêtres soient les seuls qui aient la clef d'ordre, d'autres qu'eux peuvent avoir celle de juridiction.

2° Le pouvoir d'absoudre dans le tribunal de la pénitence et celui d'excommunier doivent être considérés comme étant en dehors l'un de l'autre, et par conséquent on peut avoir l'un ou l'autre indifféremment, sans avoir pour cela les deux à la fois.

ARTICLE III.

Un excommunié ou un suspens peut-il en excommunier d'autres à son tour?

Il paroît qu'un excommunié ou un suspens pourroit à son tour excommunier les autres. 1° On ne perd par l'excommunication ou la suspense, ni le pouvoir d'ordre, ni celui de juridiction, puisque, pour en être relevé, on n'a besoin ni d'être réordonnné, ni d'être installé de nouveau. Or l'excommunication ne requiert autre chose que l'un de ces deux pouvoirs. Donc un excommunié ou un suspens peut encore porter des sentences d'excommunication.

2° Consacrer l'eucharistie est quelque chose de plus grand que d'excommunier. Or un excommunié ou un suspens peut encore consacrer;

Respondeo dicendum, quòd sacramenta, in quibus gratia confertur, dispensare ad solos sacerdotes pertinet; et ideo ipsi soli possunt absolvere et ligare in foro pœnitentiali. Sed excommunicatio non directè respicit gratiam, sed ex consequenti, in quantum homo suffragiis Ecclesiæ privatur, quæ ad gratiam disponunt, vel in gratia conservant, ut ex IV. *Sentent.*, dist. 13, jam notatum est. Et ideo etiam non sacerdotes, dummodo jurisdictionem habeant in foro contentioso, possunt excommunicare.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis non habeant clavem ordinis, habent tamen clavem jurisdictionis.

Ad secundum dicendum, quòd ista duo se habent sicut excedentia et excessa; et ideo alicui competit unum, cui non competit aliud.

ARTICULUS III.

Utrùm excommunicatus vel suspensus possit alium excommunicare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd excommunicatus vel suspensus possit alium excommunicare. Ille enim qui est excommunicatus vel suspensus, neque ordinem neque jurisdictionem amittit, quia neque reordinatur cùm absolvitur, neque cura iterum ei committitur. Sed excommunicatio non requirit nisi ordinem vel jurisdictionem. Ergo etiam excommunicatus vel suspensus excommunicare potest.

2. Præterea, majus est conficere corpus Christi, quàm excommunicare. Sed tales confi-

ainsi que nous l'avons dit dans la troisième partie, quest. LXXXII, art. 7. Donc ils peuvent excommunier aussi.

Mais celui qui est enchaîné ne peut pas enchaîner les autres. Or les liens spirituels sont plus forts que les liens matériels. Donc celui qui est engagé dans ce lien spirituel qui s'appelle l'excommunication, ne peut pas en excommunier d'autres à son tour.

(Conclusion. — Comme un excommunié est séparé de la communion des fidèles et privé de l'usage de sa juridiction, et qu'un suspens ne peut pas accomplir les actes de la juridiction dont il a encouru la suspense, ni l'un ni l'autre ne peut porter des sentences d'excommunication.)

L'usage de la juridiction a un rapport direct avec d'autres que celui qui l'exerce; et par conséquent, comme un excommunié, quel qu'il soit, est séparé de la communion des fidèles, tout excommunié est hors d'état d'exercer une juridiction (1). Donc l'excommunication étant un acte de juridiction, par-là même aucun excommunié ne peut lancer d'excommunications, et c'est la même chose à dire de ceux qui ont encouru la suspense par rapport à l'usage de leur juridiction : car quelqu'un qui ne seroit suspens que de l'exercice de son ordre, ne pourroit pas, il est vrai, exercer cet ordre, mais il pourroit encore faire usage de sa juridiction, comme au contraire celui qui est suspens de sa juridiction sans l'être de son ordre, ne peut pas faire d'actes de juridiction, quoiqu'il puisse encore exercer son ordre; mais s'il l'est des deux, il ne pourra faire ni l'un ni l'autre.

(1) De là ces paroles du pape Célestin aux évêques d'Orient, citées dans les Décrets, *Cause* XXIV, quest. I, cap. *Ait*, par le pape S. Nicolas I : « S'il se trouve des clercs ou des évêques qui aient été excommuniés ou déposés par l'évêque Photius, il est évident qu'ils demeurent toujours dans notre communion, et nous les considérons toujours comme ayant conservé leur dignité, puisqu'ils n'ont pu en être dépouillés par celui qui étoit déjà dépouillé de la sienne. » Un peu plus loin, le pape Nicolas dit, cap. *Miramur* : « Nous sommes étonnés que vous ayez admis en qualité de juges des excommuniés, qui d'après les canons apostoliques ne peuvent pas même être admis à la simple communion, à moins de lettres de recommandation dont ils soient munis. N'est-il pas absurde que celui qui d'après les saintes règles ne peut pas communiquer avec les derniers mêmes d'entre les fidèles, puisse prendre place parmi vous pour juger ceux qui sont les plus grands dans l'Eglise? » Au chapitre *Audivimus*, Adrien II écrivant à l'évêque Valérien, qui fut depuis martyrisé, lui disoit : « Nous avons appris qu'Henri, soi-

---

cere possunt, ut dictum est (III. part., qu. 82, art. 7). Ergo et excommunicare.

Sed contra : ligatus corporaliter non potest alium ligare. Sed vinculum spirituale est fortius quàm corporale. Ergo excommunicatus non potest alium excommunicare, cùm excommunicare sit vinculum spirituale.

(Conclusio. — Cùm excommunicatus à communione fidelium separetur, et usu jurisdictionis privetur, et suspensus à jurisdictione non possit ea quæ jurisdictionis sunt exequi, neuter excommunicare potest.)

Respondeo dicendum, quòd usus jurisdictionis est in comparatione ad alium hominem; et ideo cùm omnis excommunicatus à communione fidelium separetur, quilibet excommunicatus usu jurisdictionis privatur. Et quia excommunicatio est jurisdictionis, ideo excommunicatus excommunicare non potest; et eadem ratio est de suspenso à jurisdictione. Si enim sit suspensus ab ordine tantùm, tunc non potest ea quæ sunt ordinis, sed potest ea quæ sunt jurisdictionis; et è contra si sit suspensus à jurisdictione, et non ab ordine, non potest ea quæ sunt jurisdictionis, sed potest ea quæ sunt ordinis; si autem ab utroque, tunc neutrum potest.

Je réponds aux arguments : 1° Les excommuniés et les suspens, sans perdre leur juridiction, perdent cependant le droit d'en faire les actes.

2° Le pouvoir de consacrer est attaché au caractère, qui est indélébile: du moment donc où quelqu'un a reçu le caractère de l'ordre, il consacre toujours validement, quoiqu'il puisse ne pas le faire toujours licitement. Il en est autrement du pouvoir d'excommunier, qui, étant attaché à la juridiction, peut se perdre ou être suspendu, comme la juridiction elle-même.

ARTICLE IV.

Peut-on s'excommunier soi-même, ou excommunier son égal, ou bien son supérieur?

Il paroît qu'on pourroit s'excommunier soi-même, ou bien encore son égal ou même son supérieur. 1° Les anges de Dieu sont plus grands que saint Paul ne pouvoit l'être, suivant ces paroles de l'Evangile, *Matth.*, XI, 11 : « Le moindre de ceux qui sont dans le royaume des cieux est plus grand que le plus grand des enfants des femmes. » Or cependant, saint Paul a excommunié un ange du ciel, comme on le voit par son épître aux *Galates*, I, 8. Donc un homme peut excommunier son supérieur.

2° Des prêtres lancent parfois des excommunications générales à l'occasion de vols commis ou d'autres semblables crimes. Or il pourroit arriver que le coupable alors fût lui-même ou son supérieur, ou quelqu'un de ses égaux. Donc on peut s'excommunier soi-même, ou excommunier son supérieur ou son égal.

3° Quelqu'un peut absoudre son supérieur ou son égal dans le tribunal

disant évêque de Ravenne, a prétendu vous excommunier ; mais comme il n'a pu le faire, puisqu'il est lui-même excommunié, nous vous déclarons de notre autorité apostolique, vous et les vôtres absous. » Toutefois, cela doit s'entendre des excommuniés et des suspens non tolérés par l'Eglise ; car quant à ceux que l'Eglise tolère dans son sein, ils conservent leur juridiction, et par conséquent, ils peuvent porter eux-mêmes des sentences d'excommunication et de suspense, en vertu du nouveau droit introduit par la bulle de Martin V *Ad evitanda scandala.*

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis excommunicatus vel suspensus non amittat jurisdictionem, amittit tamen jurisdictionis usum.

Ad secundum dicendum, quòd *conficere* consequitur potestatem characteris, qui indelebilis est ; et ideo homo ex quo characterem ordinis habet, semper potest conficere, licèt non semper ei liceat. Secus autem de excommunicatione, quæ jurisdictionem sequitur, quæ auferri potest et ligari.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliquis possit seipsum, vel æqualem, vel superiorem excommunicare.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit seipsum, vel æqualem, vel superiorem excommunicare. Quia angelus Dei major erat Paulo, *Matth.*, XI : « Qui minor est in regno cœlorum, major est illo, » quo « nemo inter natos mulierum major. » Sed Paulus excommunicavit angelum de cœlo, ut patet *Galat.*, I. Ergo homo potest superiorem excommunicare.

2. Præterea, sacerdos aliquando excommunicat in generali pro furto, vel pro aliquo hujusmodi. Sed potest contingere quòd ipsemet fecit, vel superior, aut æqualis. Ergo aliquis potest se, vel æqualem, vel superiorem excommunicare.

3. Præterea, aliquis potest superiorem absolvere in foro pœnitentiali, vel æqualem, sicut

la pénitence, comme lorsque l'évêque se confesse à quelqu'un de ses prêtres, ou lorsqu'un prêtre confesse à un de ses confrères les péchés véniels que sa conscience lui reproche. Il semble donc qu'on pourroit aussi excommunier son égal ou même son supérieur.

Mais l'excommunication est un acte de juridiction. Or on ne peut pas avoir de juridiction sur soi-même, puisqu'on ne peut pas être juge et partie dans une même cause tout à la fois; on ne peut non plus avoir de juridiction, soit sur un supérieur, soit sur un égal. Donc on ne peut excommunier ni son supérieur, ni son égal, ni soi-même.

(Conclusion. — Comme la juridiction, dont l'excommunication est un acte, suppose celui qui l'exerce supérieur à celui à l'égard duquel elle est exercée, on ne peut excommunier ni son supérieur, ni son égal, ni soi-même.)

Comme la juridiction, en faisant de celui qui l'exerce le juge de celui sur qui elle est exercée, le constitue dans un état de supériorité à l'égard de l'autre, personne ne peut avoir de juridiction sur soi-même, non plus que sur son supérieur ou sur son égal, et par conséquent on ne peut excommunier ni son supérieur, ni son égal, ni soi-même.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre parle ici dans l'hypothèse qu'un ange viendroit à pécher, et, dans ce cas, il est évident qu'un ange ne seroit plus le supérieur d'un apôtre, mais son inférieur. Or il n'y a rien de contradictoire à ce que, dans les propositions conditionnelles où l'on pose pour antécédent une hypothèse absurde, le conséquent soit absurde aussi.

2° Dans le cas allégué, personne n'est excommunié, parce qu'un égal n'a point d'autorité sur son égal (1).

3° L'absolution et les liens que l'on contracte dans le tribunal de la

(1) Ce principe a été reproduit depuis saint Thomas dans l'Extravagante *De electione* cap. *Innotuit*.

---

cùm episcopi suis subditis confitentur, et cùm unus sacerdos alteri venialia confitetur. Ergo videtur quòd etiam excommunicare aliquis superiorem vel æqualem possit.

Sed contra : excommunicatio est actus jurisdictionis. Sed aliquis non habet in se jurisdictionem, quia in eadem causa non potest quis esse judex et reus; nec iterum in superiorem aut æqualem. Ergo non potest aliquis superiorem, vel æqualem, aut se excommunicare.

(Conclusio. — Cùm per jurisdictionem, cujus actus est excommunicatio, eo quisque superior fiat in quem illam exercet, nullus potest seipsum, vel æqualem, vel superiorem excommunicare.)

Respondeo dicendum, quòd cùm per jurisdictionem aliquis constituatur in gradu superioritatis respectu ejus in quem habet jurisdictionem, quia judex est ejus, ideo nullus habet in seipsum, vel superiorem, vel æqualem jurisdictionem; et per consequens nullus potest seipsum excommunicare, vel superiorem, aut æqualem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur sub hypothesi, id est, si poneretur angelus peccare : sic enim non esset Apostolo superior, sed inferior; nec est inconveniens quòd in conditionalibus quarum antecedentia impossibilia sunt, et consequentia impossibilia sint.

Ad secundum dicendum, quòd in tali casu nullus excommunicatur, quia « par in parem non habet imperium. »

Ad tertium dicendum, quòd absolutio et li-

confession n'ont de force qu'aux yeux de Dieu, devant lequel un supérieur n'est qu'un inférieur sous le point de vue du péché qu'il confesse à celui qui le représente; mais l'excommunication est un acte du for extérieur, et dans celui-ci le péché ne fait point perdre à un supérieur sa supériorité : on ne peut donc pas raisonner à l'égard de ce dernier cas comme à l'égard du premier. Encore devons-nous dire que, dans le tribunal de la confession même, on ne peut ni s'absoudre soi-même, ni absoudre son supérieur ou son égal d'un péché mortel, qu'en vertu d'une commission qu'on auroit reçue. On le peut cependant pour ce qui regarde les péchés véniels, parce que tout sacrement qui confère la grace est apte à procurer la rémission de ces sortes de péchés. Le pouvoir de remettre les péchés pourrait donc être considéré comme une conséquence du pouvoir d'ordre.

ARTICLE V.

Une excommunication peut-elle être portée collectivement contre une corporation entière?

Il paroît qu'un supérieur ecclésiastique pourroit excommunier toute une corporation à la fois. 1° Une corporation peut se liguer tout entière pour un mal quelconque. Or un mal dans lequel on persiste malgré tout avertissement, rend celui qui le commet sujet à l'excommunication. Donc on peut excommunier à la fois une corporation entière.

2° Ce qu'il y a de plus fâcheux dans l'excommunication, c'est de se voir privé des sacrements de l'Eglise. Or il peut arriver qu'on interdise pour toute une ville l'administration des sacrements. Donc on peut aussi excommunier une ville entière.

Mais la Glose sur saint Matthieu tirée de saint Augustin porte « qu'on ne doit excommunier ni un souverain, ni un peuple pris collectivement (1). »

(1) Le passage allégué de saint Augustin se trouve dans sa lettre à Parménien.

---

gatio in foro confessionis est quoad Deum tantùm, apud quem aliquis alio superior, redditur inferior per peccatum. Sed excommunicatio est in judicio exteriori, in quo aliquis non amittit superioritatem ex hoc ipso quòd peccat; unde non est similis ratio de utroque foro. Et tamen etiam in foro confessionis aliquis non potest seipsum absolvere, nec superiorem, aut æqualem de mortali, nisi ex commissione sibi facta. De venialibus autem potest, quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur; unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis.

ARTICULUS V.

Utrùm in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit. Contingit enim quòd aliqua universitas sibi in malitia colligetur. Sed pro malitia, in qua aliquis contumax extiterit, debet excommunicatio ferri. Ergo potest in aliquam universitatem ferri excommunicatio.

2. Præterea, illud quod est gravissimum in excommunicatione, est separatio à sacramentis Ecclesiæ. Sed aliquando tota civitas interdicitur à divinis. Ergo et excommunicari universitas aliqua potest.

Sed contra est Glossa ex Augustino, *Matth.* XIII, quæ dicit quòd « princeps et multitudo non est excommunicanda. »

(Conclusion. — Comme Dieu, dont l'Eglise doit suivre l'exemple dans les jugements qu'elle porte, ne condamne jamais le juste en le confondant avec l'impie, et qu'il n'est à présumer d'aucune communauté que tous ses membres conspirent à la fois à commettre le mal, on ne doit jamais excommunier à la fois une communauté entière, quoiqu'on puisse le faire de chacun de ses membres pris à part (1).)

On ne doit excommunier personne que pour des péchés mortels. Or un péché consiste dans un acte, et un acte pour l'ordinaire n'est pas l'acte de toute une communauté, mais celui de tels et tels : par conséquent, on peut bien excommunier à part chacun des membres d'une communauté, mais non toute une communauté à la fois. Et quoiqu'une action puisse être le fait de toute une multitude, comme lorsque tout l'équipage d'un navire réunit ses efforts pour le mettre à flot, parce que des efforts individuels seroient insuffisants pour un tel effet, on ne doit pas présumer de toute une communauté qu'elle s'accorde de même pour commettre le mal, sans qu'il s'en trouve au moins quelques membres qui s'y opposent. De même donc que Dieu, qui étend son jugement sur toute la terre, ne peut pas plus qu'il ne veut condamner le juste confondu avec l'impie, comme il est dit dans la Genèse, XVIII, 23; ainsi l'Eglise, qui doit imiter Dieu dans les jugements qu'elle porte, a sagement réglé que jamais on n'excommunieroit à la fois une communauté entière, de peur qu'on ne vînt à arracher avec l'ivraie les tiges de froment qui s'y trouveroient mêlées.

Je réponds aux arguments : 1° Le premier est d'avance résolu par ce que nous venons de dire, qu'il n'est pas à présumer que toute une communauté se ligue à la fois pour commettre un mal.

2° La suspense n'est pas une peine aussi grève que l'excommunica-

(1) Cette conclusion, comme l'observe Sylvius, doit s'entendre de la légitimité de l'excommunication, mais non de sa validité; car si, malgré la disposition du droit, un supérieur ecclésiastique venoit à excommunier une communauté entière, une ville, par exemple, il est probable que la sentence seroit valide, du moins à l'égard de ceux de cette communauté qui seroient coupables; et dans ce cas les innocents eux-mêmes seroient tenus d'obéir extérieurement comme les coupables mêmes, jusqu'à ce que leur innocence fût prouvée. Quant aux souverains, ce qui en est dit ici doit s'entendre en ce sens, qu'ils ne sont censés compris dans

---

(Conclusio. — Cùm Deus, cujus judicium Ecclesia imitari debet, justum cum impio non condemnet, et probabile sit in nulla communitate omnes ad malum consentire, nunquam tota communitas excommunicari debet, licèt singuli excommunicari possint.)

Respondeo dicendum, quòd excommunicari non debet aliquis nisi pro peccato mortali; peccatum autem in actu consistit, actus autem non est communitatis, sed singularium personarum, ut frequenter : et ideo singuli de communitate excommunicari possunt, non autem ipsa communitas. Et si etiam quandoque actus sit alicujus totius multitudinis, ut quando multi navem trahunt quam nullus per se trahere posset, tamen non est probabile quòd aliqua communitas ita tota ad malum consentiat, quin aliqui sint dissentientes, et quia « non est Dei, qui judicat omnem terram, ut condemnet justum cum impio, » ut dicitur *Genes.*, XVIII; ideo Ecclesia, quæ Dei judicium imitari debet, satis providè statuit, ut communitas non excommunicetur, ne cum loliis et zizaniis simul eradicetur et triticum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quòd suspensio non

tion, puisque ceux qui en sont frappés ne sont pas pour cela exclus des suffrages de l'Eglise, comme le sont les excommuniés (1). De là vient qu'il arrive quelquefois qu'on soit suspendu de ses fonctions sans qu'il y ait faute de sa propre part, comme lorsque tout un royaume est mis en interdit pour un crime commis par le souverain. Il n'y a donc point de parité à établir ici entre l'excommunication et la suspense.

ARTICLE VI.

Celui qui est excommunié une fois peut-il l'être une nouvelle fois?

Il paroît qu'étant excommunié une première fois, on ne sauroit l'être une seconde. L'Apôtre a dit dans sa première épître aux Corinthiens, V, 12 : « Qu'ai-je besoin de juger ceux qui sont hors de l'Eglise ? » Or ceux qui sont déjà excommuniés se trouvent dès-lors hors de l'Eglise. Donc l'Eglise n'a plus à les juger, ni par conséquent à les excommunier.

2° L'excommunication est une sorte de privation des sacrements et de la communion des fidèles, quest. XXI, art. 1. Or, lorsqu'on se trouve une fois privé d'un bien, on ne peut pas l'être une nouvelle fois de ce même bien. Donc, étant une fois excommunié, on ne peut pas l'être de nouveau.

Mais l'excommunication est une peine et un remède tout à la fois, quest. XXI, art. 3. Or une peine, aussi bien qu'un remède, peut se réitérer au besoin. Donc l'excommunication peut se réitérer aussi.

(Conclusion. — On peut être excommunié autant de fois qu'on peut y donner de nouveau sujet, en se rendant de plus en plus indigne des suffrages de l'Eglise.)

une excommunication, qu'autant qu'il en est fait une mention expresse; et il en est de même des évêques, comme le prouve le chapitre *Quia periculosum, de sententiâ excommunicationis in Sexto.*

(1) Voyez ce qui a été dit, article 2.

---

tanta pœna est quanta excommunicatio, quia suspensi non fraudantur Ecclesiæ suffragiis, sicut excommunicati. Unde etiam aliquis sine peccato proprio suspenditur, sicut et totum regnum ponitur sub interdicto pro peccato regis. Et ideo non est simile de excommunicatione et suspensione.

ARTICULUS VI.

Utrùm ille qui semel est excommunicatus, ulteriùs excommunicari possit.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd ille qui semel est excommunicatus, ulteriùs excommunicari non possit. Nam, I. *Cor.*, V, dicit Apostolus : « Quid enim mihi de iis qui foris sunt, judicare? » Sed excommunicati jam sunt extra Ecclesiam. Ergo super eos Ecclesia judicium non habet, ut possit eos iterum excommunicare.

2. Præterea, excommunicatio est separatio quædam à divinis, et à communione fidelium. Sed postquam aliquis est privatus aliquo, non potest iterum illo privari. Ergo unus excommunicatus non potest iterum excommunicari.

Sed contra : Excommunicatio quædam pœna est, et medicinale remedium. Sed pœnæ omnes et medicinæ iterantur, cùm causa exigit. Ergo et excommunicatio iterari potest.

(Conclusio. — Toties quis excommunicari potest, quoties excommunicationis aliqua adfuerit causa, qua fit ut magis ab Ecclesiæ suffragiis elongetur.)

Celui qui a subi une première excommunication peut fort bien en subir une seconde, soit sans cause nouvelle, afin qu'il lui en revienne plus de confusion, soit pour quelque nouvelle cause ; et dans ce dernier cas on distinguera autant d'excommunications principales, qu'il y aura eu de causes d'en porter.

Je réponds aux arguments : « L'Apôtre veut parler des païens et autres infidèles, qui n'ont point reçu de caractère en vertu duquel ils puissent être rangés parmi le peuple de Dieu ; au lieu que le caractère du baptême, en vertu duquel on aura été aggrégé une fois à ce peuple, étant indélébile, celui qui l'a reçu continue toujours de faire partie de l'Eglise en quelque manière, et par conséquent l'Eglise conserve toujours le droit de le juger.

2° Quoiqu'une privation, qui n'est autre chose qu'une négation, ne soit pas susceptible en elle-même de plus et de moins, elle peut l'être quant à ce qui en est la cause ; et en conséquence une excommunication peut se réitérer, en ayant pour effet d'exclure plus rigoureusement des suffrages de l'Eglise celui qui l'a mérite, que s'il n'étoit excommunié que pour la première fois.

QUESTION XXIII.

De la défense de communiquer avec les excommuniés.

Nous avons maintenant à parler de la défense de communiquer avec les excommuniés.

Là-dessus se présentent trois points à discuter : 1° Est-il permis de communiquer avec un excommunié pour des besoins purement temporels ?

Respondeo dicendum, quòd ille qui excommunicatus est unâ excommunicatione, potest iterum excommunicari, vel per ejusdem excommunicationis iterationem, ad majorem sui confusionem, ut sic à peccato resiliat, vel propter alias causas; et tunc tot sunt principales excommunicationes, quot causæ pro quibus aliquis excommunicatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de paganis et aliis infidelibus, qui non habent characterem, per quem annumerati sint populo Dei. Sed quia character baptismalis quo quis populo Dei annumeratur, est indelebilis, ideo semper remanet baptizatus aliquo modo de Ecclesia ; et sic Ecclesia semper de ipso judicare potest.

Ad secundum dicendum, quòd privatio quamvis non recipiat magis et minus secundùm se, recipit tamen magis et minus secundùm causam suam. Et secundùm hoc excommunicatio potest iterari, et magis est elongatus à suffragiis Ecclesiæ, qui pluries est excommunicatus, quàm qui semel tantùm.

QUÆSTIO XXIII.

De participatione cum excommunicatis, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de participatione cum excommunicatis.

Circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm liceat excommunicato participare in purè corporalibus.

2° Celui qui communique avec un excommunié encourt-il l'excommunication ? 3° Y a-t-il toujours péché mortel à communiquer avec un excommunié dans les cas non réservés par le droit ?

ARTICLE I.

Est-il permis de communiquer avec un excommunié pour des besoins purement temporels ?

Il paroît qu'il est permis de communiquer avec un excommunié pour des besoins purement temporels. 1° L'excommunication est une application du pouvoir des clefs. Or le pouvoir des clefs ne s'étend que sur le spirituel. Donc l'excommunication ne sauroit interdire à quelqu'un de communiquer avec un autre pour les besoins matériels de la vie.

2° Ce qui a été établi pour le bien de la charité ne doit pas tourner au préjudice de la charité. Or nous sommes tenus par devoir de charité de venir en aide à nos ennemis, ce que nous ne saurions faire sans communiquer en quelque manière avec eux. Donc il est permis de communiquer avec un excommunié pour les besoins matériels de la vie.

Mais saint Paul a dit dans sa première épître aux Corinthiens, V, 11, « de ne pas même prendre de nourriture dans la société de ces sortes de personnes. »

(Conclusion. — Il est permis aux fidèles de communiquer pour les besoins matériels de la vie avec quelqu'un qui se trouve atteint d'une excommunication mineure; mais il n'est pas permis de le faire avec celui qui a encouru l'excommunication majeure (1), à moins qu'on n'ignore le lien dont il se trouve lié, ou qu'on ne soit engagé à le faire par le motif de quelque

(1) L'obligation d'éviter, en vertu du droit ecclésiastique, les excommuniés, n'existe plus depuis l'époque de la bulle *Ad evitanda scandala*, portée par Martin V, dans le concile de Constance, que par rapport aux excommuniés nommément dénoncés, ou à ceux qui de notoriété publique auroient frappé un clerc. Mais les excommuniés eux-mêmes n'en sont pas moins tenus, dénoncés ou non, d'éviter tout commerce avec les fidèles jusqu'à ce que leur excommunication soit levée, puisqu'il est expressément déclaré dans la bulle qu'elle n'a nullement

---

2° Utrùm participans excommunicato sit excommunicatus. 3° Utrùm participare excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm liceat excommunicato communicare in purè corporalibus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd liceat excommunicato communicare in purè corporalibus. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed potestas clavium se extendit ad spiritualia tantùm. Ergo per excommunicationem non prohibetur quin unus alii in corporalibus communicare possit.

2. Præterea, quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat. Sed ex præcepto charitatis tenemur inimicis subvenire, quod sine aliqua communicatione fieri non potest. Ergo licet alicui excommunicato in corporalibus communicare.

Sed contra est, quod dicitur, I. *Cor.*, V: « Cum hujusmodi nec cibum sumere. »

(Conclusio. — In purè corporalibus excommunicato minori excommunicatione fidelibus communicare licet; majori verò minimè, nisi vel hoc ipsum vinculum ignoretur, vel aliqua

intérêt spirituel, ou par une dispense de la loi, ou enfin par la nécessité.)

Distinguons l'une de l'autre les deux sortes d'excommunication, savoir, 1° l'excommunication mineure, qui ne prive que de la participation aux sacrements, sans interdire pour cela la communion des fidèles, et qui, par conséquent, laisse ceux-ci libres de communiquer avec celui qui en est atteint, mais non de lui procurer les sacrements. 2° L'autre sorte d'excommunication est l'excommunication majeure, qui a pour effet d'exclure, et de la participation aux sacrements, et de la communion des fidèles, et qui, par conséquent, ne laisse plus ces derniers libres de communiquer avec celui qui l'a encourue. Mais comme l'Eglise a établi l'excommunication pour la guérison de ses enfants, et non pour leur perte, elle a excepté de cette interdiction générale certains cas où il reste permis de communiquer avec les excommuniés, savoir, avant tout ceux où il n'est question que de leur procurer leur salut; car on peut très-bien pour de tels sujets communiquer avec eux, en y mêlant même des entretiens étrangers en eux-mêmes à la chose, pourvu qu'on ait pour but en cela de faire recevoir plus facilement et goûter plus volontiers ce qui doit y avoir un rapport plus prochain. Il faut excepter aussi certaines personnes, spécialement obligées de pourvoir aux besoins de l'excommunié, savoir, son épouse, ses enfants, les esclaves qu'il pourroit avoir, ses fermiers et ses domestiques. Mais quant aux enfants, cela doit s'entendre de ceux qui ne sont pas émancipés : car autrement ils seroient eux-mêmes obligés d'éviter la société de leur père. Et quant aux autres, cela doit s'entendre de ceux qui auroient contracté de pareils liens antérieurement à l'excommunication, et non de ceux qui voudroient les contracter après que l'excommunication auroit été portée. Il y en a qui soutiennent la réciprocité, et qui veulent que les supérieurs puissent de même communiquer avec leurs inférieurs excommuniés; d'autres soutiennent le contraire. Mais il faut admettre du moins que les supérieurs peuvent le faire en ce qui con-

pour but de favoriser en quoi que ce soit les personnes mêmes frappées d'excommunication, de suspense ou d'interdit.

---

spiritualis commodi, vel legis, aut necessitatis ratio ad hoc impulerit.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est excommunicatio. Una est minor, quæ separat tantùm à participatione sacramentorum, sed non à communione fidelium; et ideo tali excommunicato licet communicare, sed non licet ei sacramenta conferre. Alia est major excommunicatio, et hæc separat hominem et à sacramentis Ecclesiæ, et à communione fidelium; et ideo excommunicato tali excommunicatione communicare non licet. Sed quia Ecclesia excommunicationem ad medelam, et non ad interitum inducit, ideo excipiuntur ab hac generalitate quædam in quibus communicare licet, scilicet in his quæ pertinent ad salutem, quia de talibus homo licitè potest cum excommunicato loqui; potest etiam et alia verba interserere, ut faciliùs verba ex familiaritate recipiantur. Excipiuntur etiam quædam personæ, ad quas specialiter pertinet provisio excommunicati, scilicet uxor, filius, servus, rusticus et serviens. Sed hoc intelligendum est de filiis non emancipatis, aliàs tenerentur vitare patrem. De aliis autem intelligitur, quòd licet excommunicato communicare, si ante excommunicationem se ei subdiderant, non autem si post. Quidam autem intelligunt è converso, scilicet quòd superiores possunt licitè communicare inferioribus; alii verò contrarium dicunt. Sed ad minus in his communi-

cerne spécialement leurs obligations : car si les inférieurs sont tenus de rendre l'obéissance à leurs supérieurs, les supérieurs ne le sont pas moins de veiller aux intérêts de leurs inférieurs. Il y a encore d'autres cas d'exception, tels que celui où l'on ignore l'excommunication portée, ou même celui où l'on auroit à séjourner ou à voyager dans un pays qui ne seroit habité que par des excommuniés : car alors il seroit permis d'acheter d'eux quelque chose, ou même de recevoir l'aumône de leurs mains. On pourra aussi communiquer avec eux, si on les voit dans la nécessité, parce qu'on est tenu alors par devoir de charité de pourvoir à leur besoin.

Tous ces cas d'exception sont renfermés dans ce vers latin :

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse;

Ce mot *utile* s'entend ici des paroles d'édification ; ce mot *lex*, de la loi du mariage; le mot *humile*, de l'état de sujétion; le reste s'entend de soi-même (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les choses matérielles sont subordonnées aux spirituelles; et, par conséquent, le pouvoir qui a le spirituel pour objet, peut s'étendre aussi sur les choses matérielles, de la même manière qu'un art auquel d'autres se rapportent comme à leur fin, peut appeler les autres à son service.

2° Lorsque la charité fait un devoir de communiquer avec un excommunié, la défense de le faire est levée : c'est ce que nous venons de dire.

ARTICLE II.

Encourt-on l'excommunication en communiquant avec un excommunié?

Il paroît qu'on pourroit communiquer avec un excommunié sans encourir soi-même l'excommunication. 1° Un infidèle est plus loin de l'E-

(1) Tout ce qui est dit ici est parfaitement conforme aux règles du Droit Canon. Voyez le

---

care eis debent, in quibus sunt eis obligati, quia sicut inferiores obligantur ad obsequium superiorum, ita superiores ad providentiam inferiorum. Sunt etiam quidam casus excepti, sicut quando ignoratur excommunicatio, et quando aliqui sunt peregrini et viatores in terra excommunicatorum, qui licitè possunt ab eis emere, vel etiam accipere eleemosynam. Et similiter si aliquis videat excommunicatum in necessitate, quia tunc ex præcepto charitatis tenetur ei providere; et ista hoc versu continentur :

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse :

Ut *utile* referatur ad verba salutis, *lex* ad matrimonium, *humile* ad subjectionem : cætera patent.

Ad primum ergò dicendum est, quòd corporalia ad spiritualia ordinantur : et ideo potestas quæ se extendit ad spiritualia, etiam ad corporalia se extendere potest, sicut ars quæ est de fine, imperat de his quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd in illo casu in quo aliquis ex præcepto charitatis communicare tenetur, non prohibetur, ut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrùm participans excommunicato sit excommunicatus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd participans excommunicato non sit excommunicatus. Plùs enim separatus est ab Ecclesia

glise que ne l'est un excommunié. Or on n'est pas excommunié pour avoir communiqué avec un juif ou un infidèle. Donc on ne l'est pas non plus pour avoir communiqué avec un excommunié chrétien.

2° Si l'on est excommunié pour avoir communiqué avec un excommunié, on le sera également pour l'avoir fait avec quelqu'un qui aura communiqué, quoique lui seul, avec un excommunié, et de même à l'infini ; ce qui est absurde. Donc on n'est pas excommunié pour avoir communiqué avec un excommunié.

Mais un excommunié est séparé de la communion des fidèles. Donc quiconque communique avec lui, se détache par là même de la communion des fidèles, et se trouve par conséquent excommunié lui-même.

(Conclusion. — Celui qui communique avec un excommunié, encourt par cela seul l'excommunication, soit majeure, soit mineure, selon les cas.)

L'excommunication peut être portée contre quelqu'un de deux manières différentes ; car ou bien il y est exprimé que tous ceux qui communiqueront avec l'excommunié seront également excommuniés, et dans ce cas il n'est pas douteux qu'en communiquant avec lui on encourroit l'excommunication majeure ; ou bien la sentence d'excommunication est pure et simple, et alors ou l'on communique avec l'excommunié dans les actes mêmes qui la lui ont fait encourir, en lui donnant pour cela conseil, secours ou faveur, et dans ce nouveau cas on encourt également soi-même l'excommunication majeure ; ou l'on ne communique avec lui que dans le reste, comme en lui donnant le baiser, en causant ou mangeant avec lui, et dans ce dernier cas on encourt l'excommunication mineure (1).

chapitre *Quoniam* de la cause II, question III, extrait des actes d'un concile tenu à Rome sous saint Grégoire VII ; les chapitres *Inter alia* et *Si verè* des Extravagantes, tit. *De sententiâ excommunicationis*, extraits de la reponse d'Innocent III aux docteurs de Bologne. Quant à l'ignorance, *res ignorata*, elle n'excuse, comme pour l'excommunication elle-même à encourir, qu'autant qu'elle est moralement invincible.

(1) Cette réponse est conforme au chapitre *Sicut apostoli*, caus. II, qu. III, tiré en partie du canon 73 du quatrième concile de Carthage, et au chapitre *Sanctis*, extrait de la lettre d'Urbain II à l'évêque de Constance.

Gentilis, quàm excommunicatus. Sed ille qui participat Gentili, aut Judæo, non est excommunicatus. Ergo nec ille qui participat excommunicato Christiano.

2. Præterea, si ille qui participat alicui excommunicato, sit excommunicatus, eadem ratione qui participat participanti, erit excommunicatus, et sic in infinitum procedetur, quod videtur absurdum. Ergo non est excommunicatus, qui excommunicato participat.

Sed contra est, quòd excommunicatus est positus extra communionem. Ergo qui ei communicat, à communione Ecclesiæ recedit ; et sic videtur quòd sit excommunicatus.

(Conclusio. — Participans cum excommunicato, excommunicatus quoque est, aliquando majori, nonnunquàm minori excommunicatione.)

Respondeo dicendum, quòd excommunicatio potest in aliquem ferri dupliciter. Aut ita, quòd ipse sit excommunicatus cum omnibus ei participantibus ; et tunc non est dubium, quòd quicumque participat ei, est excommunicatus majori excommunicatione : aut est excommunicatus simpliciter ; et tunc aut participat aliquis ei in crimine, præbendo ei consilium, auxilium, aut favorem ; et sic iterùm est excommunicatus majori excommunicatione : aut participat in aliis, sicut in verbo, vel in osculo, vel in mensa : et sic est excommunicatus minori excommunicatione.

Je réponds aux arguments. 1° L'Eglise ne s'occupe pas de la correction des infidèles comme de celle des fidèles, qui sont proprement commis à sa charge ; c'est pour cela qu'elle n'interdit pas la communion des infidèles, comme elle le fait de celle des fidèles à ceux qu'elle excommunie, en vertu du pouvoir qu'elle a sur ces derniers.

2° Il est permis de communiquer avec celui qui n'a encouru que l'excommunication mineure, et dès-lors l'excommunication s'arrête à ce dernier.

ARTICLE III.

Y a-t-il toujours péché mortel à communiquer avec un excommunié dans les cas non permis par le droit?

Il paroît qu'il y a toujours péché mortel à communiquer avec un excommunié dans les cas non permis par le droit. 1° Il est dit dans une décrétale, que « la crainte de la mort n'autorise personne à communiquer avec un excommunié, parce qu'on doit plutôt mourir que de pécher mortellement. » Or cette raison seroit nulle, s'il y avoit toujours péché mortel à communiquer avec un excommunié. Donc, etc.

2° C'est pécher mortellement, que d'enfreindre un précepte de l'Eglise. Or l'Eglise défend tout commerce avec un excommunié. Donc c'est pécher mortellement, que de communiquer avec un excommunié.

3° Personne n'est éloigné de la sainte table pour un simple péché véniel. Or celui qui communique avec un excommunié dans les cas non permis par le droit, est éloigné de la sainte table pour ce seul fait, puisqu'il encourt par là l'excommunication mineure. Donc on pèche mortellement en communiquant avec un excommunié hors des cas permis par le droit.

4° On ne peut encourir l'excommunication majeure que pour des pé-

---

Ad primum ergo dicendum, quòd Ecclesia non ita intendit corrigere infideles, sicut fideles, quorum cura sibi incumbit; et ideo non ita arcet à communione infidelium, sicut à communione fidelium illos quos excommunicat, super quos habet aliquam potestatem.

Ad secundum dicendum, quòd excommunicato minori excommunicatione licet communicare : et sic excommunicatio non transit in tertiam personam.

ARTICULUS III.

Utrùm participare cum excommunicato in casibus non concessis, semper sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd participare cum excommunicato in casibus non concessis, semper sit peccatum mortale. Quia Decretalis quædam respondet, quòd « propter metum mortis non debet aliquis excommunicato communicare, quia aliquis debet priùs subire mortem, quàm mortaliter peccet. » Sed hæc ratio nulla esset, nisi participare cum excommunicato semper esset peccatum mortale. Ergo, etc.

2. Præterea, facere contra præceptum Ecclesiæ, est peccatum mortale. Sed Ecclesia præcipit quòd excommunicato nullus communicet. Ergo participare cum excommunicato, est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus arcetur à perceptione Eucharistiæ pro peccato veniali. Sed ille qui participat excommunicato in casibus non concessis, arcetur à perceptione Eucharistiæ, quia incurrit minorem excommunicationem. Ergo participans excommunicato in casibus non concessis, peccat mortaliter.

4. Præterea, nullus debet excommunicari

chés mortels. Or aux termes du droit, on peut encourir l'excommunication majeure, par cela seul qu'on communique avec un excommunié. Donc il y a péché mortel à le faire.

Mais personne ne peut absoudre d'un péché mortel celui sur qui on n'a pas de juridiction. Or tout prêtre peut absoudre celui qui ne se reproche pas autre chose que d'avoir communiqué avec un excommunié. Donc il n'y a pas de péché mortel à communiquer avec un excommunié.

D'ailleurs la peine doit se mesurer sur le crime, *Deuter.*, XXV, 2. Or on n'a généralement pas coutume d'imposer à celui qui a communiqué avec un excommunié une peine égale à celle que mérite un péché mortel, mais plutôt une peine semblable à celle qu'on pourroit encourir pour un simple péché véniel. Donc on ne pèche pas mortellement en communiquant avec un excommunié.

(Conclusion. — On ne pèche mortellement en communiquant avec un excommunié, qu'autant que l'on communique avec lui dans l'action peccamineuse, ou bien *in divinis*, ou bien enfin avec méoris de la loi de l'Eglise.)

Suivant quelques-uns, toutes les fois que quelqu'un communique avec un excommunié, soit en lui parlant, soit de quelque autre manière défendue, il pèche mortellement, à moins qu'il ne le fasse dans les cas accordés par le droit, ainsi qu'il a été dit plus haut. Mais comme il paroît bien dur de faire à un homme un péché mortel d'un simple mot qu'il auroit dit à un excommunié, et que dans ce cas on ne pourroit guère lancer d'excommunications sans occasionner la damnation de plusieurs, et par là même la sienne propre, il semble plus probable au reste des théologiens qu'il n'y a pas toujours péché mortel à communiquer avec les excommuniés, mais seulement lorsqu'on communique avec eux dans l'action peccamineuse, ou bien *in divinis*, ou enfin quand on le fait par mépris de la loi de l'Eglise.

---

majori excommunicatione, nisi pro peccato mortali. Sed aliquis secundùm jura potest excommunicari majori excommunicatione, propter hoc quòd excommunicato participat. Ergo participare excommunicato est peccatum mortale.

Sed contra, à peccato mortali nullus potest absolvere, nisi super eum habeat jurisdictionem. Sed quilibet sacerdos potest absolvere à participatione cum excommunicatis. Ergo non est peccatum mortale.

Præterea, pro mensura peccati debet esse pœnæ modus (ut colligitur ex *Deut.*, XXV). Sed pro participatione excommunicationis, secundùm communem consuetudinem, non imponitur pœna debita mortali peccato, sed magis debita veniali. Ergo non est peccatum mortale.

(Conclusio. — Tantùm participans excommunicato in crimine, vel in divinis, vel in Ecclesiæ contemptum, peccat mortaliter.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt, quòd quandocumque aliquis participat excommunicato, vel verbo, vel quocumque dictorum modorum, secundùm quos ei communicare non licet, peccat mortaliter, nisi in casibus à jure concessis (ut jam suprà). Sed quia hoc videtur valdè grave, quòd homo pro uno verbo levi quo excommunicatum alloquitur, mortaliter peccet, et multis excommunicantes laqueum damnationis injicerent, quod in eos retorqueretur; ideo aliis probabilius videtur, quòd non semper peccet mortaliter, sed solùm quando in crimine illi participat, vel in divinis, vel in contemptum Ecclesiæ.

Je réponds aux arguments : 1° La décrétale dont il s'agit est contre ceux qui communiqueroient *in divinis* aves les excommuniés. Ou bien il faut dire que la raison est la même sous ce rapport pour le péché véniel que pour le péché mortel, parce que l'un ne peut pas plus être une bonne action que l'autre, et qu'ainsi on doit être prêt à mourir plutôt que de commettre un péché véniel, comme à mourir plutôt que de pécher mortellement.

2° Les préceptes de l'Eglise ont pour objet direct les choses spirituelles, et pour objet indirect tout acte légitime. De là vient que celui qui communique avec un excommunié, agit contre le précepte de l'Eglise et pèche mortellement, au lieu que celui qui communique avec lui en d'autres choses innocentes en elles-mêmes, agit simplement en dehors du précepte et pèche véniellement.

3° On peut être éloigné de l'eucharistie sans avoir pour cela commis aucun péché, comme il arrive quelquefois dans les cas de suspense ou d'interdit, puisqu'on peut encourir ces peines en punition du péché qu'auroit commis un autre que soi.

4° Quoiqu'il n'y ait qu'un péché véniel de sa nature à communiquer avec un excommunié, il y a péché mortel à le faire par entêtement, et par conséquent on peut dès-lors encourir soi-même l'excommunication pour ce sujet, d'après les règles de l'Eglise telles que nous les avons exposées.

Ad primum ergo dicendum, quòd Decretalis illa loquitur de participatione in divinis. Vel dicendum, quòd similis ratio est de peccato mortali et de veniali quantùm ad hoc, quia sicut peccatum mortale non potest bene fieri, ita nec veniale; et ideo sicut homo debet priùs sustinere mortem, quàm peccet mortaliter, ita etiam quàm peccet venialiter, illo modo debiti, quo debet veniale vitare.

Ad secundum dicendum, quòd præceptum Ecclesiæ directè respicit spiritualia, et ex consequenti legitimos actus; et ideo qui communicat ei in divinis, facit contra præceptum, et mortaliter peccat; qui autem participat ei in aliis, facit præter præceptum, et peccat venialiter.

Ad tertium dicendum, quòd aliquis etiam sine aliqua culpa quandoque ab Eucharistia arcetur : sicut patet in suspensis, vel interdictis; quia tales pœnæ quandoque alicui pro culpa alterius, quæ in eis punitur, inferuntur.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis participare excommunicato, sit peccatum veniale; tamen participare ei pertinaciter est peccatum mortale; et propter hoc potest aliquis excommunicari secundùm jura (quæ superiùs relata sunt.)

QUESTION XXIV.

De l'absolution de l'excommunication.

Nous avons maintenant à parler de l'absolution de l'excommunication.

Là-dessus se présentent trois points à discuter : 1° Tout prêtre peut-il relever de l'excommunication, celui sur qui il a autorité? 2° Quelqu'un peut-il malgré soi-même être relevé de l'excommunication? 3° Quelqu'un peut-il être relevé d'une excommunication sans l'être d'une autre?

ARTICLE I.

Tout prêtre peut-il relever de l'excommunication celui sur qui il a autorité?

Il paroît que tout prêtre peut relever de l'excommunication celui sur qui il a autorité. 1° Le lien du péché est plus fort que celui de l'excommunication. Or tout prêtre peut absoudre de leurs péchés les fidèles dont il est chargé. Donc à bien plus forte raison doit-il pouvoir les relever de l'excommunication.

2° La cause ne subsistant plus, l'effet doit cesser par là même. Or la cause de l'excommunication c'est le péché mortel. Donc, puisque tout prêtre peut absoudre du péché mortel, tout prêtre peut de même absoudre de l'excommunication.

Mais le pouvoir de lever une excommunication doit être réservé à celui à qui il appartient de la porter. Or les prêtres d'un rang inférieur n'ont pas le droit d'excommunier les fidèles qu'ils sont chargés de diriger. Donc ils n'ont pas non plus celui de les relever de l'excommunication.

(Conclusion. — Tout prêtre peut relever les fidèles dont il a la charge

---

QUÆSTIO XXIV.

De absolutione ab excommunicatione, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de absolutione ab excommunicatione.

Circa quod tria quæruntur. 1° Utrùm quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere. 2° Utrùm aliquis possit invitus ab excommunicatione absolvi. 3° Utrùm aliquis possit absolvi ab una excommunicatione, et non ab alia.

ARTICULUS I.

Utrùm quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere. Majus enim est vinculum peccati, quàm excommunicationis. Sed quilibet sacerdos potest subditum suum à peccato absolvere. Ergo multò fortiùs ab excommunicatione.

2. Præterea, remotâ causâ removetur effectus. Sed excommunicationis causa est peccatum mortale. Ergo cùm possit quilibet sacerdos à peccato illo mortali absolvere, poterit ab excommunicatione similiter.

Sed contra : Ejusdem potestatis est excommunicare, et excommunicatum absolvere. Sed sacerdotes inferiores non possunt suos subditos excommunicare. Ergo nec absolvere.

(Conclusio. — Sicut à minori excommunicatione, sic et à majori, si modo à jure inflicta

d'une excommunication, soit mineure, soit majeure, portée par le droit, pourvu que l'absolution n'en soit réservée à personne; s'il s'agit au contraire, d'une excommunication portée par sentence de juge, nul autre ne peut en absoudre, hors du cas de nécessité, que le juge même qui l'a portée, ou le supérieur de ce dernier.)

Tout prêtre qui peut absoudre quelqu'un du péché de participation, peut dès-lors le relever d'une excommunication mineure. Quant à l'excommunication majeure, ou c'est une excommunication portée par sentence de juge, et dans ce cas elle ne peut être levée que par celui-là même qui l'a portée, ou par son supérieur; ou c'est une excommunication portée par le droit, et alors tout évêque, ou même tout prêtre peut en absoudre, pourvu que ce ne soit pas un des six cas que le législateur, c'est-à-dire le pape, s'est réservés. Le premier de ces cas est toute voie de fait commise contre un clerc ou un religieux. Le second est toute effraction faite à une église, du moment où le coupable a été dénoncé. Le troisième est celui où quelqu'un auroit été dénoncé pour avoir incendié une église. Le quatrième est celui où l'on communiqueroit *in divinis* avec ceux qui se trouveroient excommuniés nommément par le pape. Le cinquième est le cas de celui qui falsifie une lettre apostolique. Le sixième, enfin, le cas de ceux qui communiqueroient avec un excommunié dans l'action même qui lui auroit fait encourir l'excommunication. Car, dans ce dernier cas, comme dans les cinq autres, on ne doit être absous que par celui qui a porté l'excommunication, quand même on ne seroit pas d'ailleurs son sujet, à moins que la trop grande difficulté qu'il y auroit de se sister devant son tribunal n'autorise à se faire absoudre par son propre évêque ou par son propre prêtre, en prêtant toutefois serment de se soumettre ultérieurement à la décision de celui qui a porté la sentence. Quant au premier de ces six cas, il admet huit exceptions. La première est le cas d'article de mort, où tout prêtre peut absoudre toute personne de quelque excommunication que ce soit. La seconde est le cas où l'excommunié se-

---

sit, et nulli reservata, omnis sacerdos suum subditum absolvere potest : solus verò judex qui irrogavit, aut ejus superior, si à judice illata sit, extra mortis necessitatem, potest absolvere.)

Respondeo dicendum, quòd à minori excommunicatione quilibet potest absolvere, qui potest à peccato participationis absolvere. Si autem sit major, aut est lata à judice, et sic ille qui tulit, vel ejus superior potest absolvere : vel est lata à jure, et tunc episcopus, vel etiam sacerdos, potest absolvere, exceptis sex casibus, quos sibi juris conditor, scilicet Papa reservavit. Primus est, quando aliquis injicit manus in clericum, vel in religiosum. Secundus est de illo, qui frangit Ecclesiam, et est denuntiatus. Tertius est de illo, qui incendit Ecclesiam, et denuntiatus est. Quartus est de illo, qui in divinis scienter communicat excommunicatis nominaliter à Papa. Quintus, de illo qui falsificat litteras apostolicæ sedis. Sextus, de illo qui excommunicatis in crimine communicat. Non enim debet absolvi, nisi ab eo qui excommunicavit, etiamsi non sit ejus subditus : nisi propter difficultatem accedendi ad ipsum, absolveretur ab episcopo, vel à sacerdote proprio præstita juratoria cautione, quòd parebit mandato illius judicis, qui sententiam tulit. A primo autem casu octo excipiuntur. Primus est in articulo mortis, in quo à qualibet excommunicatione potest quis à quolibet sacerdote absolvi. Secundus, si sit ostiarius alicujus

roit portier de quelque grand, et auroit frappé le clerc ou le religieux sans aucun sentiment de haine et sans propos délibéré. La troisième exception est pour le cas où ce seroit une femme qui seroit la coupable. La quatrième, pour celui où le coupable seroit un esclave, dont l'absence pourroit causer préjudice à son maître, supposé toutefois que celui-ci fût innocent. La cinquième, pour le cas où ce seroit un religieux qui auroit frappé un autre religieux, à moins que l'acte de violence n'eût été énorme. La sixième, pour le cas où le coupable seroit une personne pauvre. La septième, pour le cas où ce seroit un impubère, un vieillard, ou un valétudinaire. La huitième, pour le cas où il y auroit inimitié mortelle entre l'auteur de la violence et celui qui en auroit été victime. Il y a encore sept autres cas dans lesquels on n'encourt pas l'excommunication pour avoir frappé un clerc. Le premier est celui où on l'auroit frappé pour le maintien de la discipline, par exemple, si l'on étoit son régent ou son supérieur ecclésiastique. Le second, celui on on le feroit par badinage. Le troisième, celui où on le surprendroit occupé à commettre un péché honteux avec son épouse, sa mère, sa sœur ou sa fille. Le quatrième, celui où l'on ne feroit qu'opposer sur-le-champ la force à la violence. Le cinquième, celui où l'on ignoreroit sa qualité de clerc. Le sixième, celui où, après un triple avertissement, on le trouveroit faisant acte d'apostasie. Le septième, celui où le clerc passeroit à un état inconciliable avec l'état clérical, comme s'il se faisoit homme de guerre, ou qu'il se mariât en secondes noces.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique le lien du péché soit plus grave, absolument parlant, que celui de l'excommunication, il ne l'est pas cependant sous tous les rapports, celui de l'excommunication ayant ceci de plus, qu'il lie le pécheur non-seulement à l'égard de Dieu, mais encore à l'égard de l'Eglise. Aussi faut-il, pour absoudre d'une excommunication, avoir juridiction dans le for extérieur, tandis que cela n'est pas nécessaire pour absoudre seulement du péché; on n'exige pas non plus le serment de celui qu'on absout de ses péchés, au lieu qu'on l'exige de celui qu'on relève d'une excommunication. Car, comme le dit l'Apôtre, Epître

---

potentis, et non ex odio vel proposito percussit. Tertius, si percutiens sit mulier. Quartus, si sit servus, et dominus læderetur de ejus absentia, qui non est in culpa. Quintus, si regularis regularem percutiat, nisi sit enormis excessus. Sextus, si sit pauper. Septimus, si sit impubes, vel senex, vel valetudinarius. Octavus, si habeat inimicitias capitales. Sunt etiam alii septem casus, in quibus percutiens clericum, excommunicationem non incurrit. Primò, si causa disciplinæ, ut magister vel prælatus, percusserit. Secundò, si jocosa levitate. Tertiò, si invenerit eum turpiter agentem cum uxore, vel matre, vel sorore, vel filia. Quartò, si statim vim vi repellat. Quintò, si ignoret eum esse clericum. Sextò, si inveniat eum in apostasia post trinam admonitionem. Septimò, si transferat se clericus ad actum penitùs contrarium, ut si fiat miles vel ad bigamiam transeat.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis vinculum peccati sit majus simpliciter, quàm excommunicationis, tamen quoad aliquid, vinculum excommunicationis est majus, in quantum non solùm obligat quoad Deum, sed etiam in facie Ecclesiæ. Et ideo in absolvendo ab excommunicatione requiritur jurisdictio in exteriori foro, non autem in absolutione à peccato : nec exigitur cautio juramenti, sicut exigitur in absolutione ab excommunicatione; per

aux Hébreux, VI, 16, « c'est au moyen du serment que se termin toutes les contestations qui s'élèvent entre les hommes. »

2° Comme un excommunié ne sauroit approcher des sacrements, le prêtre ne peut pas l'absoudre de ses péchés sans l'avoir d'abord relevé de son excommunication.

ARTICLE II.

Un excommunié peut-il être relevé de son excommunication contre sa propre volonté?

Il paroît que personne ne sauroit être relevé contre sa propre volonté d'une excommunication qu'on auroit encourue. 1° Les biens spirituels ne sont conférés à personne qui refuse de les recevoir. Or l'absolution de l'excommunication est un bien spirituel. Donc elle ne peut pas être décernée à quelqu'un malgré lui-même.

2° Ce qui fait encourir l'excommunication, c'est d'être contumace. Or on est contumace, ou jamais, lorsqu'on pousse le mépris de l'excommunication jusqu'au point de refuser de s'en faire absoudre. Donc on ne peut pas être relevé malgré soi d'une excommunication.

Mais on peut être excommunié malgré soi. Or ce qui a été fait contre notre volonté, peut aussi être défait contre notre volonté, comme cela est évident pour ce qui concerne les biens de la fortune. Donc on peut être absous malgré soi d'une excommunication encourue malgré soi.

(Conclusion. — Comme l'excommunication est une peine, pour l'imposition de laquelle il seroit absurde de consulter celui à qui on l'impose, on peut en relever quelqu'un malgré lui-même, comme on a pu la lui imposer malgré lui.)

La mal du péché diffère du mal de la peine en ce que le principe du premier est en celui qui le commet, puisque tout péché est volontaire; au lieu que le principe de la peine est souvent étranger à celui qui la subit,

---

juramentum enim controversiæ, quæ sunt inter homines, terminantur, secundùm Apostolum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm excommunicatus non sit particeps sacramentorum Ecclesiæ, sacerdos non potest absolvere excommunicatum à culpa, nisi sit priùs absolutus ab excommunicatione.

ARTICULUS II.

Utrùm aliquis possit absolvi invitus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd nullus possit absolvi invitus. Spiritualia enim non conferuntur alicui invito. Sed absolutio ab excommunicatione est beneficium spirituale. Ergo non potest præstari invito.

2. Præterea, excommunicationis causa est contumacia. Sed quando aliquis non vult absolvi, excommunicationem contemnens, tunc est maximè contumax. Ergo non potest absolvi.

Sed contra: Excommunicatio contra voluntatem alicui potest inferri. Sed quæ contra voluntatem eveniunt, etiam contra voluntatem amoveri possunt, sicut patet de bonis fortunæ. Ergo excommunicatio potest tolli ab aliquo invito.

(Conclusio. — Excommunicatio, cùm pœna quædam sit, ad quam impertinens est voluntarium, sicut in invitum ferri, sic et invitus aliquis absolvi ab ea potest.)

Respondeo dicendum, quòd malum culpæ et pœnæ in hoc differunt, quòd culpæ principium est in nobis, quia omne peccatum voluntarium est; pœnæ autem principium quandoque extra

'il n'est nullement nécessaire qu'elle soit volontaire et qu'il appartiendroit plutôt à sa nature d'être infligée au coupable contre sa volonté. Comme donc le péché ne se commet que par l'effet de la volonté, il n'est remis à personne contre sa volonté; mais comme, au contraire, l'excommunication peut être portée contre quelqu'un malgré lui, il pourra aussi en être relevé malgré lui.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui est dit ici des biens spirituels est vrai des biens de cette espèce qui exigent pour leur acquisition le concours de notre volonté; telles sont les différentes vertus, dont personne ne peut être dépouillé malgré soi-même; mais il en est autrement de certains autres, tels que la science, par exemple, dont on peut être dépouillé malgré soi par quelque infirmité. C'est donc hors de propos qu'une telle raison est alléguée.

2° On peut par raison de prudence remettre à quelqu'un, malgré son obstination dans le mal, la peine d'excommunication qu'il a justement encourue, si l'on voit qu'une pareille indulgence puisse contribuer à son salut, comme ce seroit pour son salut qu'on l'auroit d'abord excommunié.

ARTICLE III.

Quelqu'un peut-il être absous d'une excommunication, sans l'être à la fois de toutes les autres qu'il auroit encourues?

Il paroît qu'on ne sauroit être absous d'une excommunication sans l'être de toutes à la fois. 1° Un effet doit être proportionné à sa cause. Or la cause de l'excommunication, c'est le péché. Donc, comme on ne sauroit être absous d'un péché sans l'être à la fois de tous, on doit raisonner de même par rapport à l'excommunication.

2° L'absolution de l'excommunication se fait dans le sein de l'Eglise. Or on est hors de l'Eglise, tant qu'on est retenu dans les liens d'une ex-

---

nos est; non enim requiritur ad pœnam quòd sit voluntaria, imò magis est de ratione pœnæ quòd sit contra voluntatem. Et ideo sicut peccata non committuntur nisi voluntate, ita non remittuntur alicui invito : sed excommunicatio sicut in aliquem invitum ferri potest, ita etiam invitus ab ea absolvi poterit.

Ad primum ergo dicendum, quòd propositio habet veritatem de illis bonis spiritualibus, quæ in voluntate nostra consistunt, sicut sunt virtutes, quæ non possunt à nolentibus perdi; scientia enim quamvis sit spirituale bonum, tamen potest à nolente per infirmitatem amitti. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quòd etiam manente contumacia, potest aliquis discretè excommunicationem justè latam remittere, si videat saluti illius expedire, in cujus medicinam excomumnicatio lata est.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis non possit absolvi ab una excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd aliquis non possit absolvi ab una excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus. Effectus enim debet proportionari suæ causæ : sed causa excommunicationis est peccatum. Cùm ergo aliquis non possit absolvi ab uno peccato, nisi absolvatur ab omnibus, nec in excommunicatione hoc esse poterit.

2. Præterea, excommunicationis absolutio in Ecclesia fit. Sed ille qui una excommunica-

communication. Donc, tant qu'on reste en cet état, on ne sauroit être relevé de quelqu'autre excommunication que ce soit.

Mais l'excommunication est une peine. Or on peut obtenir la remise d'une peine, sans obtenir pour cela celle d'une autre. Donc on peut être relevé d'une excommunication, tout en restant atteint d'une autre excommunication.

(Conclusion. — Comme la remise d'une peine n'entraîne pas celle d'une autre peine, et qu'une excommunication n'est autre chose que cela, quelqu'un peut être relevé d'une excommunication sans l'être pour cela d'une autre, surtout si ces diveres excommunications ont été portées par différents juges.)

Les excommunications sont séparables les unes des autres, et par conséquent on peut être relevé de l'une, sans l'être pour cela d'une autre qu'on auroit également encourue. Mais il faut observer à ce sujet qu'il peut arriver quelquefois qu'on ait été frappé de plusieurs excommunications par un seul et même juge. Or si dans ce cas on est relevé d'une excommunication, on est censé l'être aussi des autres, à moins que le contraire ne soit exprimé, ou à moins qu'on n'obtienne l'absolution sur un seul chef, tandis qu'on auroit encouru l'excommunication sur plusieurs. D'autres fois les diverses excommunications dont on se trouve atteint ont été portées par différents juges, et alors, si l'on est absout d'une excommunication, on ne l'est pas pour cela des autres excommunications, à moins que tous les autres juges, après en avoir été sollicités, n'aient confirmé la sentence de celui qui a prononcé l'absolution, ou bien encore à moins que tous ensemble n'aient absous l'excommunié par un seul et même jugement.

Je réponds aux arguments : 1° Tous les péchés se tiennent sous le rapport de l'aversion de la volonté à l'égard de Dieu, aversion qui, tant qu'elle subsiste, rend impossible la rémission des péchés. C'est pour cela qu'un péché ne sauroit être remis sans les autres. Mais les excommuni-

---

tione est irretitus, extra Ecclesiam est. Ergo quamdiù una manet, ab alia absolvi non potest.

Sed contra : Excommunicatio quædam pœna est. Sed ab una pœna aliquis liberatur, alia remanente. Ergo ab una excommunicatione, alia remanente, aliquis absolvi potest.

(Conclusio. — Cùm pœnæ quoad remissionem nullam habeant connexionem, excommunicationes autem pœnæ tantùm sint, potest quis ab una absolvi excommunicatione, alia remanente, præsertim si à diversis inflictæ sint judicibus.)

Respondeo dicendum, quòd excommunicationes non habent connexionem in aliquo : et ideo possibile est quòd aliquis ab una absolvatur, et in altera remaneat. Sed circa hoc sciendum est, quòd aliquis quandoque est excommunicatus pluribus excommunicationibus ab uno judice : et tunc quando absolvitur ab una, intelligitur ab omnibus absolvi, nisi contrarium exprimatur, vel nisi cùm quis absolutionem impetrat de unâ tantùm causâ excommunicationis, cùm tamen pluribus excommunicatus sit. Quandoque autem est excommunicatus pluribus excommunicationibus à diversis judicibus; et tunc absolutus ab una excommunicatione non propter hoc est absolutus ab altera, nisi omnes alii ad petitionem ejus, absolutionem ipsius confirmaverint, vel nisi omnes demandent uni absolutionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia peccata habent connexionem in aversione voluntatis à Deo, cum qua non potest esse peccatorum remissio : et ideo unum peccatum sine

cations n'ont point entre elles d'affinité semblable; et d'ailleurs, comme nous l'avons vu, une excommunication peut être levée indépendamment de la volonté de celui qui l'a encourue; la raison n'est donc plus la même.

2° Comme on peut être retranché de l'Eglise pour plus d'une raison, une de ces raisons peut cesser sans que les autres cessent pour cela, et par conséquent l'absolution d'une excommunication n'entraîne pas nécessairement celle de toute autre également encourue.

QUESTION XXV.

Des indulgences considérées en elles-mêmes.

L'ordre des idées demande que nous traitions maintenant des indulgences, et premièrement des indulgences en elles-mêmes, en second lieu de ceux qui les accordent, et en troisième lieu de ceux qui les reçoivent.

Sur la première question se présentent trois points à examiner : 1° L'indulgence peut-elle remettre une partie de la peine satisfactoire ? 2° Les indulgences ont-elles toute la valeur qu'elles promettent par leur énoncé ? 3° Convient-il d'accorder des indulgences pour des subsides temporels ?

ARTICLE I.

L'indulgence (1) *peut-elle remettre quelque partie de la peine satisfactoire?*

Il paroît que l'indulgence ne peut rien remettre de la peine satisfactoire. 1° Sur ces paroles de la deuxième épître à Timothée, II, 13 : « Il

(1) « Sous ce nom d'indulgence, » a dit à peu près feu Mgr. Bouvier (*Traité des indulgences,*

---

altero remitti non potest. Sed excommunicationes non habent aliquam talem connexionem, nec iterùm absolutio ab excommunicatione impeditur propter voluntatis contrarietatem, ut dictum est : et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut pluribus de causis erat aliquis extra Ecclesiam, ita possibile est quòd ista separatio removeatur quantùm ad unam causam, et maneat quantùm ad alteram.

QUÆSTIO XXV.

De indulgentia secundùm se, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de indulgentia. Et primo, de ea secundùm se; secundò, de facientibus indulgentiam; tertiò, de recipientibus eam.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm per indulgentiam possit aliquid remitti de pœna satisfactoria. 2° Utrùm indulgentiæ tantùm valeant quantùm pronuntiantur. 3° Utrùm pro temporali subsidio sit indulgentia facienda.

ARTICULUS I.

Utrùm per indulgentiam possit aliquid remitti de pœna satisfactoria.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd per indulgentiam non possit aliquid remitti de pœna satisfactoria. Quia super illud II. *Tim.*, ii :

(Dieu) ne peut se contredire lui-même, » la Glose porte : « C'est ce qu'il feroit, s'il n'accomplissoit pas ce qu'il a déclaré. » Or il a dit lui-même, *Deuter.*, XXV, 2 : « Les coups seront réglés sur la grièveté de la faute. » Donc il n'y a rien à remettre de la peine satisfactoire, puisqu'elle a pour mesure celle du péché commis.

2° Un inférieur ne peut pas remettre une obligation imposée par le supérieur. Or Dieu, tout en pardonnant le péché, impose l'obligation de subir une peine temporelle, comme l'a dit Hugues de Saint-Victor, dans le cinquième de ses *Traités sur la souveraine sagesse*, chap. 11. Donc aucun homme ne peut remettre quoi que ce soit de cette même peine.

3° C'est le privilége réservé au pouvoir d'excellence de procurer l'effet des sacrements sans les sacrements eux-mêmes. Or Jésus-Christ est le seul à qui appartienne ce pouvoir d'excellence en matière de sacrements. Donc, puisque la satisfaction fait partie de la pénitence, et qu'elle a pour effet la rémission de la peine due au péché, il ne semble pas qu'un pur homme puisse remettre cette peine indépendamment de la satisfaction.

4° L'autorité dont les ministres de l'Eglise sont investis ne leur a pas été confiée pour la ruine des ames, mais pour l'édification des fidèles. Or elle tendroit à leur ruine, si la satisfaction, qui a été ordonnée dans leur intérêt, et pour servir à la guérison de leurs ames, étoit supprimée à la volonté des ministres de l'Eglise. Donc leur autorité ne s'étend point jusque-là.

Mais sur ces paroles de la deuxième épître aux Corinthiens, II, 10 : « Si j'ai donné quelque chose, je l'ai donné à cause de vous en la personne de Jésus-Christ, » la Glose ajoute : « C'est-à-dire, comme si c'étoit Jésus-Christ qui l'eût donné. » Or Jésus-Christ pouvoit remettre indépendamment de toute satisfaction la peine du péché dont il s'agissoit, comme on le voit, *Jean*, VIII, 2, par l'exemple de la femme adultère.

pag. 7, 1re édit.), « on entend la rémission de la peine temporelle due aux péchés actuels déjà remis quant à la coulpe, accordée hors du tribunal de pénitence par ceux qui ont le pouvoir de dispenser les trésors des biens spirituels de l'Eglise. »

« Negare seipsum non potest, » dicit Glossa (interlin.) : « Quod faceret, si dicta sua non impleret. » Sed ipse dixit, *Deut.*, XXV : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus. » Ergo non potest aliquid remitti de pœna satisfactionis, taxata secundùm quantitatem culpæ.

2. Præterea, inferior non potest absolvere ab eo ad quod superior obligavit. Sed Deus in absolvendo à culpa, obligat ad pœnam temporalem, ut dicit Hugo de S. Victore (tract. 5, *Summæ*, cap. 11). Ergo nullus homo potest absolvere à pœna illa, aliquid inde dimittendo.

3. Præterea, hoc ad potestatem excellentiæ pertinet, ut sine sacramentis effectus sacramentorum tradatur. Sed nullus habet potestatem excellentiæ in sacramentis, nisi Christus. Cùm ergo satisfactio sit pars sacramenti pœnitentiæ, operans ad dimissionem pœnæ debitæ, videtur quòd nullus homo purus possit dimittere debitum pœnæ sine satisfactione.

4. Præterea, potestas ministris Ecclesiæ non est tradita in destructionem, sed in ædificationem. Sed hoc ad destructionem pertineret, si satisfactio, quæ ad utilitatem nostram inducta est, in quantum remedium præbet, tolleretur. Ergo potestas ministrorum Ecclesiæ ad hoc se non extendit.

Sed contra, in II. *Cor.*, II : « Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi, » Glossa dicit : « Id est, ac si Christus donasset. » Sed Christus poterat relaxare absque omni satisfactione pœnam pec-

Donc saint Paul l'a pu de même, et par conséquent le pape le peut aussi, puisqu'il n'a pas dans l'Eglise moins d'autorité que n'en avoit cet apôtre.

D'ailleurs, l'Eglise universelle ne peut pas tomber dans l'erreur, puisque celui qui a été exaucé à cause du respect qui lui est dû (*Hebr.*, V, 7) a dit à saint Pierre, sur la confession duquel l'Eglise a été fondée : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point (*Luc.*, XXII, 32).» Or l'Eglise universelle approuve les indulgences. Donc les indulgences ont quelque valeur.

(Conclusion. — Comme les indulgences tirent leur vertu du trésor immense de l'Eglise où sont renfermées les œuvres de surérogation de Jésus-Christ et des saints comme devant profiter à l'Eglise universelle, elles remettent non-seulement la peine due ici-bas en satisfaction pour les péchés, mais encore celle qu'il faudroit subir en Purgatoire.)

Tous s'accordent à penser que les indulgences ont quelque valeur, parce que ce seroit une impiété de dire que l'Eglise favorise de vaines observances. Mais pourtant quelques-uns soutiennent qu'elles ne peuvent rien pour la rémission de la peine qu'il y auroit à expier en purgatoire, mais que toute leur vertu se réduit à lever l'obligation imposée au pénitent de subir une peine, soit par le prêtre, soit même par les canons. Mais cette opinion ne nous paroît pas fondée en vérité : premièrement, parce qu'elle contredit formellement le privilége accordé à Pierre, d'obtenir que tout ce qu'il remettroit sur la terre seroit remis dans le ciel; d'où s'infère cette conséquence, que toute rémission décrétée au tribunal de l'Eglise, a sa valeur à celui de Dieu; ensuite, parce qu'autrement l'Eglise, en accordant ces indulgences, nuiroit aux fidèles plus qu'elle ne les aideroit, puisqu'elle ne leur remettroit alors les pénitences qui leur auroient été enjointes, que pour qu'il leur en restât à subir de plus fortes dans le purgatoire.

C'est pourquoi il faut dire, au contraire, qu'elles ont pour effet, tant au

---

cati, ut patet, *Joan.*, VIII, de muliere adultera. Ergo et Paulus potuit. Ergo et Papa potest, qui non est minoris potestatis in Ecclesia, quàm Paulus fuit.

Præterea, Ecclesia universalis non potest errare, quia ille qui in omnibus exauditus est pro sua reverentia, dixit Petro, super cujus confessione Ecclesia fundata est : « Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, » *Luc.*, XXII. Sed Ecclesia universalis indulgentias approbat et facit. Ergo indulgentiæ aliquid valent.

(Conclusio. — Cùm ex infinito illo Ecclesiæ thesauro, in quem ad universalis Ecclesiæ utilitatem, suscepta Christi et sanctorum supererogationis opera recluduntur, virtutem habeant indulgentiæ, non tantùm pœnam hìc satisfactionis loco, sed etiam in purgatorio persolvendam remittunt.)

Respondeo dicendum, quòd ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere, quia impium esset dicere quòd Ecclesia aliquid vanè faceret. Sed quidam dicunt quòd non valent ad absolvendum à reatu pœnæ, quam quis in purgatorio secundùm judicium Dei meretur; sed valent ad absolvendum ab obligatione qua sacerdos obligavit pœnitentem ad pœnam aliquam, vel ad quam etiam obligatur ex Canonum statutis. Sed hæc opinio non videtur vera. Primò, quia est expressè contra privilegium Petro datum, cui dictum est ut quod in terra remitteret, in cœlo remitteretur. Unde remissio quæ fit quantùm ad forum Ecclesiæ, valet etiam quantùm ad forum Dei. Et præterea, Ecclesia hujusmodi indulgentias faciens, magis damnificaret quàm adjuvaret, quia remitteret ad graviores pœnas, scilicet purgatorii, absolvendo à pœnitentiis injunctis.

Et ideo aliter dicendum, quòd valent et quantùm ad forum Ecclesiæ, et quantùm ad judicium

tribunal de Dieu qu'à celui de l'Eglise, de procurer la rémission de la peine qui reste à subir à la suite de la contrition, de la confession et de l'absolution, n'importe que cette peine ait été enjointe ou non. La raison doit s'en chercher dans l'unité du corps mystique de l'Eglise, dont certains membres, et en grand nombre, font plus d'œuvres de pénitence qu'il n'en est dû pour l'acquittement de leurs propres dettes, ou même endurent patiemment bien des tribulations injustes, qui seules suffiroient pour expier au besoin tous leurs péchés, en sorte que tous ces mérites réunis dépassent de beaucoup la peine qui leur seroit due. Mais la vertu des indulgences leur vient surtout de la surabondance des mérites de Jésus-Christ, dont l'efficacité, quoique affectée spécialement aux sacrements, n'y est cependant pas renfermée tout entière, mais s'élève au-dessus par son infinité. Or nous avons dit plus haut qu'on peut satisfaire en général les uns pour les autres; mais comme les saints n'ont point acquis pour tel ou tel en particulier cette surabondance de mérites qui se trouve en eux, puisque autrement ceux sur qui seroit reversée cette surabondance de mérites, obtiendroient indépendamment de toute indulgence la rémission des peines qu'ils auroient méritées, il s'ensuit que cette surabondance de mérites est acquise pour toute l'Eglise en commun, selon ce que disoit l'Apôtre, qu'il « accomplissoit dans sa chair ce qui restoit à souffrir à Jésus-Christ, en souffrant pour l'église » à laquelle il écrivoit, *Colos.*, I, 24. Or les biens qui appartiennent à toute une communauté, sont distribués à chacun de ses membres de la manière qu'il convient de le régler à celui qui en est le chef. De même donc que tel ou tel obtiendroit la rémission de sa peine à expier, si c'étoit pour lui en particulier qu'un autre auroit satisfait, il doit l'obtenir également, si le chef de l'Eglise dispose en sa faveur des mérites surabondants de Jésus-Christ et des saints (1).

Je réponds aux arguments : 1° La rémission qui se fait au moyen des

(1) Cette doctrine appartient à la foi, et a été déclarée en ces termes par le concile de Trente,

---

Dei, ad remissionem pœnæ residuæ post contritionem et confessionem et absolutionem, sive sit injuncta, sive non. Ratio autem quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus pœnitentiæ supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum, et multas etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo pœnarum poterat expiari, si eis deberetur : quorum meritorum tanta est copia, quòd omnem pœnam debitam nunc viventibus excedunt; et præcipuè propter meritum Christi, quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed suâ infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Dictum est autem suprà, quòd unus pro alio satisfacere potest; sancti autem in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinatè pro isto qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt; aliàs absque omni indulgentia remissionem consequeretur; sed communiter pro tota Ecclesia, sicut Apostolus ait, « se adimplere ea quæ desunt passionum Christi in corpore suo pro Ecclesia, » ad quam scribit, *Col.*, I; et sic prædicta merita sunt communia totius Ecclesiæ. Ea autem quæ sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine, secundùm arbitrium ejus qui multitudini præest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem pœnæ, si alius pro eo satisfecisset, ita si sibi satisfactio alterius per eum qui potest, distribuatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd remissio

indulgences ne détruit point la proportion qui doit être établie entre le péché et son expiation, puisque le péché de l'un se trouve expié par ce que d'autres ont souffert à sa place, ainsi que nous venons de le dire.

2° Celui qui recueille le fruit des indulgences n'est pas tenu quitte, à proprement parler, de la peine que son péché lui a méritée, mais les indulgences lui donnent de quoi acquitter sa dette.

3° L'effet de l'absolution sacramentelle est de diminuer la peine à subir; or ce n'est point là l'effet que produisent les indulgences, mais celui qui les gagne acquitte cette peine qu'il devoit subir, en offrant pour l'acquitter les biens spirituels dont l'Eglise peut disposer en sa faveur, ainsi que nous l'avons dit dans le corps de cet article même.

4° Nos péchés trouvent leur remède beaucoup mieux encore dans l'infusion de la grace, que dans ce que nous pouvons faire nous-mêmes pour réformer nos habitudes; et comme le sentiment que doit éprouver celui qui recueillle le fruit des indulgences par rapport à ce qui lui en a fait naître le besoin, le dispose à recevoir la grace, il s'ensuit que les indulgences elles-mêmes sont un remède contre le péché, en multipliant pour nous les motifs de l'éviter, et qu'ainsi elles ne sont pas données pour la ruine des ames, à moins qu'elles ne le soient sans aucune règle. Il est bon de recommander toutefois à ceux qui gagnent des indulgences, de ne pas se dispenser pour cela de faire les œuvres de pénitence prescrites, pour y trouver le remède qu'elles procurent aussi, quand même il ne leur resteroit plus de peines à expier, d'autant plus qu'ils peuvent être plus redevables à la justice divine qu'ils ne seroient tentés de le croire.

sess. XXV, *Decret. de indulg.*, can. 1 : « *Sacrosancta synodus indulgentiarum usum, Christiano populo maximè salutarem, et sacrorum conciliorum auctoritate probatum, in Ecclesiâ retinendum esse docet et præcipit; eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesiâ potestatem esse negant.* Ce pouvoir de l'Eglise est fondé sur ces paroles de Jésus-Christ : *Quæcumque solveris super terram*, etc. (*Matth.*, XVI). Avant le concile de Trente, le pape Sixte IV avoit condamné la proposition suivante de Pierre d'Osma : *Quòd Papa non potest indulgere alicui pœnam purgatorii.*

---

quæ per indulgentias fit, non tollit quantitatem pœnæ ad culpam, quia pro culpa unius alius sponte pœnam sustinuit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui indulgentias suscipit, non absolvitur, simpliciter loquendo, à debito pœnæ, sed datur ei unde debitum solvat.

Ad tertium dicendum, quòd effectus sacramentalis absolutionis est diminutio reatûs; et hic effectus non inducitur per indulgentias, sed faciens indulgentias pœnam pro eo, quam debuit, solvit de bonis Ecclesiæ communibus, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quòd majus remedium præbetur contra peccata vitanda ex gratia, quàm ex assuetudine nostrorum operum : et quia ex affectu quem accipiens indulgentias concipit ad causam, pro qua indulgentia datur, ad gratiam disponitur; ideo etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur, et ita non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinatè dentur. Tamen consulendum est eis qui indulgentias consequuntur, ne propter hoc ab operibus pœnitentiæ injunctis abstineant, ut etiam ex his remedium consequantur; quamvis à debito pœnæ essent immunes, et præcipuè quia quandoque sunt plurium debitores quam credant.

ARTICLE II.

Les indulgences ont-elles précisément la valeur qu'elles promettent par leur énoncé?

Il paroît que les indulgences n'ont pas la valeur qu'elles promettent par leur énoncé. 1° Elles n'ont d'effet qu'en vertu du pouvoir des clefs. Or le dépositaire de ce pouvoir ne peut, par l'usage qu'il en fait, remettre de la peine due au péché qu'une quantité déterminée, soit d'après ce que tel péché en particulier mérite, soit d'après la contrition que lui manifeste tel ou tel pénitent; comme donc les indulgences sont données arbitrairement par celui qui les établit, il ne semble pas qu'elles puissent avoir la valeur exprimée dans leur énoncé même.

2° La peine qui reste à expier retarde pour celui qui l'a encourue la possession de la gloire, qui doit être l'objet de ses vœux les plus ardents. Or si les indulgences ont toute la valeur qu'elles promettent dans leur énoncé, on pourra au bout de fort peu de temps, en faisant emplette de ces indulgences, obtenir l'exemption de toute la peine temporelle due à ses péchés. On devroit donc, laissant là toutes autres œuvres, s'occuper uniquement à en amasser des trésors.

3° Quelquefois on promet pour indulgence à qui voudra contribuer à l'érection d'une fabrique (d'église), la remise du tiers de la peine due à ses péchés. Si donc les indulgences ont toute la valeur qui leur est attribuée, celui qui donnera un denier pour une première fois, plus un autre pour une seconde, puis un autre encore pour une troisième, gagnera par ce moyen la rémission de toutes les peines dues à ses péchés : ce qui paroît absurde.

4° Quelquefois on accorde sept années d'indulgences à qui visitera telle église. Si donc cette indulgence a la valeur qui lui est attribuée, celui

---

ARTICULUS II.

Utrùm indulgentiæ tantùm valeant quantùm pronuntiantur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd indulgentiæ non tantùm valeant quantùm pronuntiantur. Indulgentiæ enim non habent effectum nisi ex vi clavium. Sed ex vi clavium non potest habens clavem dimittere de pœna peccati, nisi aliquid determinatum, consideratâ quantitate peccati et contritionis pœnitentis. Ergo cùm indulgentiæ fiant pro libito instituentis indulgentiam, videtur quòd non valeant tantùm, quantùm pronuntiantur.

2. Præterea, per debitum pœnæ homo à gloriæ adeptione retardatur, quam summè appetere debet. Sed si indulgentiæ tantùm valent quantùm pronuntiantur, in brevi homo pro indulgentiis discurrens, posset ab omni reatu temporalis pœnæ immunis reddi. Ergo videtur quòd deberet his acquirendis, omnibus aliis operibus dimissis, homo vacare.

3. Præterea, aliquando datur indulgentia, quòd qui dat auxilium ad aliquam fabricam erigendam, tertiam partem remissionis peccatorum consequatur. Si ergo indulgentiæ tantùm valent quantùm prædicantur, tunc qui dat unum denarium, et secundò unum alium, et iterum unum alium, plenam absolutionem ab omni peccatorum pœna consequitur; quod videtur absurdum.

4. Præterea, quandoque datur hoc modo indulgentia, quòd qui vadit ad aliquam ecclesiam, septem annos remissionis consequatur. Si ergo tantùm valet indulgentia quantùm prædicatur, ille qui habet domum suam juxta ecclesiam

qui a sa maison située tout près de cette église, ou bien encore les clercs qui la fréquentent tous les jours, gagneront autant d'indulgences que celui qui sera venu de loin la visiter, ce qui paroît injuste; bien plus, comme ils peuvent aisément la visiter plusieurs fois par jour, ils gagneront plusieurs fois chaque jour la même indulgence.

5° Remettre à quelqu'un une peine sans observer de mesure exacte, est la même chose, ce semble, que de la lui remettre sans raison, puisque ce qu'il y a d'excessif alors n'est corrigé par rien qui compense l'excès commis. Or celui qui accorde l'indulgence, fût-il le pape, ne pourroit pas remettre à quelqu'un sans aucune raison ou par cela seul qu'il lui en donneroit l'assurance, la peine due à ses péchés. Donc il ne peut non plus la lui remettre au-delà d'une juste mesure. Or les indulgences sont annoncées la plupart du temps sans qu'on y observe aucune mesure. Donc elles n'ont pas toute la valeur qui leur est attribuée dans leur énoncé.

Mais il est écrit au livre de Job, XIII, 8 : « Dieu a-t-il besoin de vos mensonges pour que vous défendiez sa cause par des paroles perfides? » Donc l'Eglise ne ment point dans l'annonce qu'elle fait des indulgences, et, par conséquent, elles doivent avoir toute la valeur qu'elle leur attribue.

D'ailleurs, l'Apôtre a dit dans sa première épître aux *Corinthiens*, XV, 14 : « Si notre prédication est vaine, votre foi est vaine. » Donc quiconque mêle le mensonge à ses prédications, rend vaine, autant qu'il est en lui, la foi de ses auditeurs, et, par conséquent, pèche mortellement. Si donc les indulgences n'ont pas toute la valeur qui leur est attribuée, tous ceux qui prêchent des indulgences pèchent mortellement en le faisant, ce qui est absurde.

(Conclusion. — Comme la surabondance de mérites qui se trouve dans l'Eglise, et à laquelle il faut attribuer les rémissions de peines accordées dans les indulgences, surpasse en valeur toutes les peines que les hommes peuvent avoir méritées pour leurs péchés, nous devons dire, absolument

---

illam, vel clerici ecclesiæ qui quotidie vadunt, consequuntur tantùm quantùm ille qui à remotis partibus venit, quod videtur injustum; et iterum, ut videtur, pluries indulgentiam consequitur in die, cùm pluries vadat.

5. Præterea, idem videtur remittere alicui pœnam ultra justam æstimationem, quod remittere absque causa, quia quantùm ad hoc quod excedit, non recompensatur. Sed ille qui facit indulgentiam, non posset remittere absque causa pœnam in toto vel in parte alicui, etiamsi diceret Papa alicui : « Ego remitto tibi omnem pœnam debitam pro peccato. » Ergo videtur quòd nec possit aliquid dimittere ultra justam æstimationem. Sed indulgentiæ plerumque prædicantur ultra justam æstimationem. Ergo non tantùm valent, quantùm prædicantur.

Sed contra, *Job*, XIII : « Numquid Deus indiget vestro mendacio, ut pro illo loquamini dolos? » Ergo Ecclesia prædicando indulgentias, non mentitur; et ita tantùm valent quantùm prædicantur.

Præterea, I. *Cor.*, XV, dicit Apostolus : « Si inanis est prædicatio nostra, inanis est fides vestra. » Ergo quicumque in prædicatione falsum dicit, fidem, quantùm in se est, evacuat, et ita mortaliter peccat. Si ergo non tantùm valent indulgentiæ quantùm prædicantur, omnes mortaliter peccant indulgentiam prædicantes; quod est absurdum.

(Conclusio. — Cùm Ecclesiæ meritorum abundantia (quæ causa est remissionis pœnæ in indulgentiis), omnem debitam hominibus pœnam excedat, simpliciter dicendæ sunt in-

parlant, que les indulgences ont toute la valeur qu'on leur attribue, pourvu qu'il y ait *autorité* suffisante dans celui qui la donne, *charité*, (c'est-à-dire grace sanctifiante) dans celui à qui elle s'applique, et *piété* dans le sujet pour lequel elle est acccordée.)

Sur ce point il y a plusieurs opinions. Suivant quelques-uns, en effet, de telles indulgences n'ont pas la valeur que leur attribue leur énoncé, mais seulement une valeur correspondante au degré de foi et de dévotion de la personne qui les gagne. Ils disent, en même temps, que l'Eglise use de ce langage exagéré pour engager, par cette pieuse fraude, les hommes à bien faire, de même qu'une bonne mère promet un fruit à son enfant, pour l'enhardir à marcher. Mais cette assertion nous paroît des plus dangereuses; car, comme le dit saint Augustin dans une de ses lettres à saint Jérôme, « Si l'on convainc l'Ecriture d'erreur même sur un seul point, c'en est fait de son autorité; » et, de même, si l'enseignement de l'Eglise étoit convaincu de fausseté même sur un seul point, c'en seroit fait de l'autorité de l'Eglise pour nous confirmer dans la foi. C'est pourquoi d'autres ont dit que les indulgences ont la valeur indiquée par leur énoncé, d'après la juste estimation, non de celui qui donne l'indulgence, et qui attache peut-être un trop haut prix à ce qu'il donne, ni de celui qui la reçoit, et qui pourroit ne l'estimer pas assez, mais d'après la juste estimation des sages, qui tiendront compte de l'état de la personne, de l'utilité que l'Eglise peut en retirer, et du besoin qu'elle en a, attendu que de pareils secours lui sont plus nécessaires dans tel temps que dans tel autre.

Mais il nous semble que cette seconde opinion ne sauroit non plus être admise : premièrement, parce qu'alors les indulgences n'auroient pas pour effet la rémission de la peine, mais plutôt une sorte de commutation de cette peine avec une autre; ensuite, parce que l'enseignement de l'Eglise ne pourroit encore être excusé de mensonge, puisque l'indulgence est

---

dulgentiæ tantùm valere, quantùm prædicantur, dummodo ex parte dantis *auctoritas*, et ex parte recipientis *charitas*, et ex parte causæ *pietas* adsit.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quòd hujusmodi indulgentiæ non tantùm valent, quantùm prædicantur; sed unicuique tantùm valent, quantùm fides et devotio sua exigit. Sed dicunt quòd Ecclesia ad hoc ita pronuntiat, ut quadam piâ fraude homines ad benefaciendum alliciat; sicut mater quæ, promittens filio pomum, ipsum ad ambulandum provocat. Sed hoc videtur valdè periculosum dicere; sicut enim dicit Augustinus in *Epist. ad Hieronymum :* « Si in sacra Scriptura deprehenditur aliquid falsitatis, jam robur auctoritatis sacræ Scripturæ perit; » et similiter si in prædicatione Ecclesiæ aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta Ecclesiæ alicujus auctoritatis ad roborandam fidem. Et ideo alii dixerunt quòd tantùm valent quantùm pronuntiantur, secundùm justam æstimationem, non tamen dantis indulgentiam, qui nimis fortè æstimat quod dat, aut secundùm æstimationem recipientis, qui nimis parùm æstimare posset quod datur; sed secundùm æstimationem quæ justa est secundùm judicium bonorum, pensatâ conditione personæ, et utilitate et necessitate Ecclesiæ, quia uno tempore Ecclesia plùs indiget quàm alio.

Sed hæc etiam opinio stare non potest, ut videtur. Primò, quia secundùm hoc indulgentiæ non valerent ad remissionem, sed magis ad commutationem quamdam. Et præterea, prædicatio Ecclesiæ à mendacio non excusaretur,

annoncée de fois à autre comme bien plus grande que ne peut l'exiger une juste estimation, en faisant entrer en compte toutes les conditions précitées : comme lorsque le pape accorde sept années d'indulgences pour une visite faite à une église, ou comme sont encore les indulgences établies par saint Grégoire en faveur des stations de Rome. D'autres disent, en conséquence, que la quantité de rémission obtenue au moyen des indulgences doit s'estimer non d'après les seules dispositions de celui qui cherche à les gagner, comme le vouloit la première opinion, ni d'après la quantité portée dans l'énoncé, comme le vouloit la seconde, mais d'après la cause pour laquelle elles sont données, et qui peut rendre quelqu'un digne d'en obtenir l'effet, tellement que plus on réalise en soi cette cause pour laquelle est accordée l'indulgence, plus on obtient de la rémission qui y est attachée, soit qu'on la gagne en totalité, soit qu'on ne le fasse qu'en partie.

Mais cette dernière opinion ne sauroit encore justifier suffisamment la pratique de l'Eglise, qui accorde tantôt une indulgence plus forte, tantôt une autre plus foible pour la même cause, comme il peut arriver que, sans qu'il y ait rien de changé dans les circonstances, elle accorde aujourd'hui une année d'indulgence à ceux qui visiteront une église, et demain peut-être seulement quarante jours, selon que le pape qui établit cette indulgence est disposé plus ou moins à dispenser ses graces. La quantité de la rémission qu'on y obtient ne doit donc pas avoir pour mesure la cause qui fait qu'on mérite plus ou moins l'indulgence. Tenons-nous-en donc à dire que l'étendue de l'effet suit l'étendue de sa cause. Or la cause de la rémission de la peine, telle qu'on l'obtient au moyen des indulgences, n'est autre que la surabondance des mérites de l'Eglise, qui suffit pour expier la peine entière, et elle ne sauroit être, soit la dévotion, soit le travail, soit l'aumône de celui qui gagne l'indulgence, soit la chose enfin à laquelle l'indulgence est attachée. D'où il suit que ce n'est à rien

---

cùm quandoque indulgentia prædicetur longè major quàm justa æstimatio possit requirere, omnibus prædictis conditionibus pensatis. Sicut quando Papa dat indulgentiam, quòd pergens ad unam ecclesiam, habeat septem annos indulgentiæ; cujusmodi etiam indulgentiæ à B. Gregorio in stationibus Romæ institutæ sunt. Et ideo alii dicunt quòd quantitas remissionis in indulgentiis, non mensuranda est tantùm secundùm devotionem suscipientis, ut prima opinio dicebat, neque secundùm quantitatem ejus quod datur, sicut dicebat secunda, sed secundùm causam pro qua indulgentia datur, ex qua reputatur quis dignus ut talem indulgentiam consequatur. Unde secundùm quòd accedit ad causam illam, secundùm hoc consequitur remissionem indulgentiæ, vel in toto, vel in parte.

Sed hoc iterum non potest salvare consuetudinem Ecclesiæ, quæ interdum majorem pro eadem causa, interdum minorem indulgentiam ponit : sicut rebus eodem modo se habentibus, quandoque datur unus annus visitantibus ecclesiam unam, quandoque 40 dies, prout gratiam Papa facere voluerit, indulgentiam constituens. Unde quantitas remissionis indulgentiæ non est mensuranda ex causa quæ facit aliquem indulgentiâ dignum. Et ideo aliter dicendum est, quòd quantitas effectûs sequitur quantitatem suæ causæ; causa autem remissionis pœnæ in indulgentiis, non est nisi abundantia meritorum Ecclesiæ, quæ se habet sufficienter ad totam pœnam expiandam; non autem causa remissionis effectiva est vel devotio, vel labor, vel datum recipientis indulgentiam, aut causa pro qua datur indulgentia : unde non oportet ad

de tout cela qu'il faut avoir recours pour expliquer l'étendue de la rémission accordée dans les indulgences, mais uniquement aux mérites de l'Eglise qui sont toujours surabondants; et, par conséquent, chacun y obtient la rémission de la peine due à ses péchés, selon l'application qui lui est faite des mérites de l'Eglise. Mais, pour que ces mérites lui soient appliqués, il faut toute l'autorité de celui à qui est confiée la dispensation d'un pareil trésor; il faut de plus union entre celui à qui la dispensation en est faite et celui (ou ceux) dont les mérites lui sont appliqués par ce moyen, union qui ne peut être opérée que par la charité; il faut enfin une raison pour laquelle cette dispensation se fasse à celui-ci plutôt qu'à celui-là, pour qu'ainsi puisse être respectée l'intention de ceux qui ont accompli les œuvres méritoires : car ils ont accompli ces œuvres pour la gloire de Dieu et pour l'avantage de l'Eglise en général; et, par conséquent, quelle que soit la chose qui puisse tourner à l'avantage de l'Eglise et à la gloire de Dieu, elle deviendra une raison suffisante d'y attacher des indulgences. Nous dirons donc avec les autres théologiens, que les indulgences ont, absolument parlant, la valeur qui leur est attribuée dans leur énoncé, pourvu que celui qui les accorde ait *autorité* pour le faire, que celui à qui elles s'appliquent possède la *charité*, et que la chose à laquelle elles sont attachées soit un acte de *piété*, en tant qu'elle contribue à la gloire de Dieu et à l'avantage du prochain. Et penser de la sorte, ce n'est pas, comme le prétendent quelques-uns, élargir à l'excès le tribunal de la miséricorde de Dieu et rétrécir celui de sa justice, puisqu'il n'en résulte aucune diminution de peines, mais que seulement les peines endurées par l'un comptent pour l'exemption de l'autre (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il y a, comme nous l'avons dit plus haut, quest. XIX, art. 3, deux clefs distinctes, la clef d'ordre et la clef de juri-

(1) « L'indulgence, a dit encore feu Mgr. Bouvier, pag. 8, se divise en plenière et en partielle. L'indulgence plénière remet toute la peine temporelle due au péché, en sorte que si quelqu'un la gagnoit tout entière, et en recevoit une application parfaite, il seroit aussi pur devant Dieu que s'il venoit d'être régénéré en Jésus-Christ par l'efficacité du baptême... L'indulgence partielle est celle qui remet une partie seulement, plus ou moins grande, de la peine temporelle due au péché. »

---

aliquid horum proportionare quantitatem remissionis, sed ad merita Ecclesiæ, quæ semper superabundant; et ideo secundùm quòd applicantur ad istum, secundùm hoc remissionem consequitur. Ad hoc autem quòd applicentur isti, requiritur auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum, et unio ejus cui dispensatur ad eum qui merebatur (quod fit per charitatem), et ratio dispensationis secundùm quam salvetur intentio illorum qui opera meritoria fecerunt; fecerunt enim ad honorem Dei et utilitatem Ecclesiæ in generali. Unde quæcumque causa adsit, quæ in utilitatem Ecclesiæ et honorem Dei vergat, sufficiens est ratio indulgentias faciendi. Et ideo secundùm alios est dicendum, quòd indulgentiæ simpliciter tantùm valent quantùm praedicantur, dummodo ex parte dantis sit *auctoritas*, et ex parte recipientis *charitas*, et ex parte causæ *pietas*, quæ comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem. Nec in hoc fit nimis magnum forum de misericordia Dei (ut quidam dicunt), nec divinæ justitiæ derogatur, quia nihil de pœna dimittitur, sed unius pœna alteri computatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd clavis, sicut suprà dictum est (qu. 19, art. 3), est duplex,

diction. La clef d'ordre est quelque chose de sacramentel; et comme les effets des sacrements ne sont pas déterminés par l'homme, mais par la volonté de Dieu, de là vient que le prêtre ne peut pas fixer la quantité de la peine due aux péchés qu'on lui confesse qui doive être remise dans le tribunal de la confession, mais toujours est-il qu'il en est remis ce qu'il a plu à Dieu d'en ordonner. Au lieu que la clef de juridiction n'est rien de sacramentel, et que son effet est laissé à la libre disposition de l'homme. Or l'effet propre de cette clef est la rémission qui se fait au moyen des indulgences, puisque cette dernière est indépendante des sacrements qu'on peut recevoir, et qu'elle n'est qu'une application des biens qui composent le trésor de l'Eglise : c'est pour cela qu'elles peuvent être accordées même par quelqu'un qui ne soit pas prêtre, pourvu qu'il ait la qualité de légat, ou qu'il soit délégué par le souverain pontife. C'est donc une chose laissée à la libre disposition de celui qui accorde l'indulgence, que de taxer la quantité de la peine à remettre par ce moyen. Si cependant les indulgences étoient données sans mesure, et devoient avoir pour effet de détourner les fidèles de la pratique des œuvres de pénitence, on pécheroit en les prodiguant ainsi; mais celui à qui elles s'appliqueroient ne les gagneroit pas moins pleines et entières.

2° Quoique les indulgences contribuent puissamment à la rémission de la peine temporelle, les autres œuvres qui font partie de la satisfaction sont plus méritoires quant à l'essentiel de la récompense à obtenir, autre bien infiniment préférable à l'exemption d'une peine passagère.

3° Lorsqu'une indulgence est promise en termes indéterminés à quiconque contribuera au bien d'une fabrique, on doit entendre que cette cotisation soit proportionnée aux moyens de chacun, et chacun, par conséquent, gagne alors plus ou moins de l'indulgence promise, selon que son offrande est plus ou moins convenable. En conséquence, un pauvre qui ne donnera qu'un denier n'en gagnera pas moins l'indulgence

---

scilicet *ordinis* et *jurisdictionis*. Clavis ordinis sacramentale quoddam est. Et quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed à Deo, ideo non potest taxare sacerdos, quantum per clavem ordinis in foro confessionis de pœna debita dimittatur; sed tantum dimittitur quantum Deus ordinavit. Sed clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subjacet; et hujusmodi clavis effectus est remissio quæ est per indulgentias, cùm non pertineat ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem bonorum communium Ecclesiæ; et ideo etiam legati non sacerdotes indulgentias facere possunt. Unde in arbitrio dantis indulgentiam est, taxare quantum per indulgentiam de pœna remittatur. Si tamen inordinatè remittat, ita quòd homines quasi pro nihilo ab operibus pœnitentiæ revocentur, peccat faciens tales indulgentias; nihilominus quis plenam indulgentiam consequitur.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis indulgentiæ multùm valeant ad remissionem pœnæ, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu præmii essentialis, quod in infinitum melius est quàm dimissio pœnæ temporalis.

Ad tertium dicendum, quòd quando datur indulgentia indeterminata ei qui dat auxilium ad fabricam ecclesiæ, intelligitur tale auxilium, quod sit conveniens ei qui auxilium dat; et secundùm quòd accedit ad hoc, secundùm hoc plus vel minus de indulgentia consequitur. Unde etiam aliquis pauper dans unum denarium

entière; au lieu qu'un riche ne la gagneroit pas en ne donnant que la même pièce de monnaie, parce qu'il ne conviendroit pas à son état de fortune de donner si peu de chose pour une œuvre aussi pieuse et aussi salutaire, de même qu'on ne diroit pas d'un roi qu'il secourroit un pauvre, s'il ne lui donnoit qu'une obole.

4° Ceux qui demeurent près de l'église à la visite de laquelle une indulgence est attachée, et les prêtres ou les clercs qui la desservent, gagnent cette indulgence aussi bien que ceux qui demeurent à mille lieues de là, parce que, comme nous l'avons dit, cette indulgence n'est point mesurée sur le travail de chacun, mais sur les mérites qui sont appliqués. Toutefois, celui qui se donneroit davantage de peine, acquerroit davantage de mérites. Encore cela ne doit-il s'entendre que pour les cas où l'indulgence est donnée indistinctement. Car il arrive quelquefois qu'une distinction soit établie, comme lorsque le pape accorde cinq années d'indulgences à ceux qui auront à passer la mer, trois à ceux qui auront à franchir une montagne, et une seulement aux autres. De même, celui qui visiteroit plusieurs fois le même lieu pendant la durée d'une indulgence, ne la gagneroit pas pour cela plusieurs fois; car lorsqu'une indulgence est accordée pour un temps déterminé, par exemple, lorsqu'elle est promise en ces termes : « Celui qui visitera telle église, d'ici à telle époque, gagnera tant d'indulgences, » cela doit s'entendre d'une fois seulement. Mais si, à la visite d'une église, est attachée une indulgence à perpétuité de quarante jours, par exemple, comme cela a lieu pour l'église de Saint-Pierre de Rome, on gagnera l'indulgence autant de fois qu'on visitera cette église.

5° Il faut, pour gagner une indulgence, une cause qui autorise à la gagner, non que la rémission qui sera accordée de la peine temporelle doive être mesurée sur l'importance de cette cause, mais c'est afin que l'intention de ceux dont les mérites profiteront à ceux qui l'auront gagnée, s'applique à ceux-ci plutôt qu'à tout autre. Or les mérites de l'un peuvent

---

consequitur totam indulgentiam; non autem dives, quem non decet ad opus tam pium et fructuosum, ita parum dare; sicut non diceretur rex alicui homini auxilium facere, si ei nolum daret.

Ad quartum dicendum, quòd ille qui est vicinus ecclesiæ, et ecclesiæ sacerdotes et clerici consequuntur tantam indulgentiam, sicut illi qui venirent à mille dietis, quia remissio non proportionatur labori, ut dictum est, sed meritis quæ dispensantur; sed ille qui plùs laboraret, plus de merito acquireret. Sed hoc intelligendum quando indistinctè indulgentia datur. Quandoque enim distinguitur, sicut Papa in generalibus absolutionibus, illis qui transeunt mare, dat quinque annos, aliis qui transeunt montes, tres, aliis unum. Nec tamen quotiescumque vadit infra tempus indulgentiæ, toties eam consequitur; quando enim ad determinatum tempus datur, ut cùm dicitur : « Quicumque vadit ad ecclesiam talem, usque ad tale tempus, habeat tantum de indulgentia, » intelligitur semel tantùm. Sed si in aliqua ecclesia sit indulgentia perennis, sicut in ecclesia B. Petri, quadraginta dierum, tunc quoties aliquis vadit, toties indulgentiam consequitur.

Ad quintum dicendum, quòd causa non requiritur ad hoc quòd secundùm eam mensurari debeat remissio pœnæ; sed ad hoc quòd intentio illorum quorum merita communicantur, ad istum pervenire possit. Bonum autem unius communicatur alteri dupliciter : uno modo per

profiter à l'autre de deux manières : la première, c'est la loi de charité, qui fait que, même indépendamment d'indulgences quelconques, tout fidèle qui possède la charité participe à tous les biens spirituels de l'Eglise; la seconde, c'est l'intention de celui dont les mérites doivent profiter à tels ou tels, et cette intention qu'est présumé avoir celui qui a travaillé pour l'avantage de l'Eglise, est déterminée à l'un plutôt qu'à l'autre au moyen des indulgences, pourvu qu'on ait pour se les approprier une cause légitime.

ARTICLE III.

Doit-on quelquefois accorder des indulgences pour des subsides temporels?

Il paroît qu'on ne devroit jamais accorder d'indulgences pour des subsides temporels. 1° La rémission des peines encourues pour le péché est quelque chose de spirituel. Or il y a simonie à donner un bien spirituel pour un bien temporel. Donc cela ne doit jamais se faire.

2° Les secours spirituels sont plus nécessaires que les secours temporels. Or on ne voit point accorder d'indulgences pour des secours spirituels donnés au prochain. Donc on doit encore bien moins en accorder en retour de subsides temporels.

Mais cependant la pratique générale de l'Eglise est d'accorder des indulgences pour des pèlerinages et des aumônes.

(Conclusion. — Il est permis de donner des indulgences pour des subsides temporels, pourvu que ces subsides soient rapportés à une fin spirituelle, mais jamais pour un bien temporel considéré en lui-même, à cause du danger de commettre en cela quelque simonie.)

Le temporel est subordonné au spirituel, puisque c'est en vue de celui-ci que nous devons user de celui-là : par conséquent, il n'est pas permis d'accorder des indulgences pour un bien temporel considéré en lui-même, mais seulement pour un bien temporel rapporté à une fin spirituelle,

---

charitatem, et sic etiam sine indulgentiis aliquis est omnium bonorum particeps quæ fiunt, si in charitate sit; alio modo per intentionem facientis, et sic per indulgentias, si causa legitima adsit, potest intentio illius qui pro utilitate Ecclesiæ operatus est, ad istum continuari.

ARTICULUS III.

Utrùm pro temporali subsidio debeat fieri indulgentia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd pro temporali subsidio non debeat fieri indulgentia. Quia remissio peccatorum est quoddam spirituale. Sed dare spirituale pro temporali, est simonia. Ergo hoc fieri non debet.

2. Præterea, spiritualia subsidia sunt magis necessaria quàm temporalia. Sed pro spiritualibus subsidiis non videntur fieri indulgentiæ. Ergo multò minùs pro temporalibus fieri debent.

Sed contra est communis Ecclesiæ consuetudo, quæ pro peregrinationibus et eleemosynis faciendis indulgentias facit.

(Conclusio. — Licet pro temporali subsidio ad spiritualia ordinato, indulgentias conferre; non autem pro temporali simpliciter, ad vitandam simoniam.)

Respondeo dicendum, quòd temporalia ad spiritualia ordinantur, quia propter spiritualia debemus uti temporalibus; et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia;

comme seroit, par exemple, la répression des ennemis de l'Eglise, ou de ceux qui jettent le trouble dans son sein; comme seroit encore la construction d'une église, ou d'un pont pour y aller, et autres semblables bonnes œuvres.

On voit par là qu'il n'y a pas simonie en pareil cas, puisqu'au fond c'est donner un bien spirituel pour un autre bien spirituel, et non pour un bien temporel. Et ainsi 1° est d'avance résolu le premier argument.

2° On peut accorder, et ce n'est pas sans exemple, des indulgences pour un bien purement spirituel, comme lorsque le pape Innocent IV accorda dix jours d'indulgences à quiconque auroit prié pour le roi de France (saint Louis). Pareillement, la même indulgence est parfois accordée à ceux qui prêchent la croisade qu'à ceux qui prennent la croix.

QUESTION XXVI.

De ceux qui peuvent accorder des indulgences.

Nous avons maintenant à parler de ceux qui peuvent accorder des indulgences. Là-dessus se présentent quatre points à discuter : 1° Tout curé peut-il accorder des indulgences? 2° Un diacre, ou tout autre non revêtu du sacerdoce, peut-il aussi le faire? 3° A plus forte raison, un évêque peut-il en accorder? 4° Peut-on en accorder lorsqu'on est soi-même en état de péché mortel?

---

sicut est repressio inimicorum Ecclesiæ, qui pacem Ecclesiæ perturbant, sicut constructio ecclesiarum et pontium, et aliarum eleemosynarum largitio.

Et per hoc patet quòd non sit ibi simonia, quia non datur spirituale pro temporali, sed pro spirituali. Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd etiam pro purè spiritualibus potest fieri indulgentia, et fit quandoque; sicut quicumque orat pro rege Franciæ, habet decem dies de indulgentia à Papa Innocentio IV : et similiter crucem prædicantibus datur quandoque eadem indulgentia, quæ crucem accipientibus.

QUÆSTIO XXVI.

De iis qui possunt indulgentias facere, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de illis qui possunt indulgentias facere.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere. 2° Utrùm diaconus vel alius non sacerdos possit eas facere. 3° Utrùm episcopus possit eas facere. 4° Utrùm existens in peccato mortali possit eas facere.

ARTICLE I.

Tout curé peut-il accorder des indulgences?

Il paroît que tout curé peut accorder des indulgences. 1° Les indulgences tirent leur efficacité de la surabondance des mérites de l'Eglise. Or il n'existe pas d'aggrégation de fidèles où il n'y ait surabondance de mérites. Donc tout prêtre peut accorder des indulgences, pour peu qu'il ait juridiction sur un peuple; et il en est de même de tout prélat.

2° Tout prélat représente une aggrégation entière de fidèles, de même que tout particulier se représente lui-même. Or tout individu peut faire part à un autre de ses biens en satisfaisant à sa place. Donc un prélat peut de même faire part à d'autres des biens spirituels de l'aggrégation de fidèles qu'il est chargé de gouverner, et par conséquent il doit avoir le droit d'accorder des indulgences.

Mais l'acte d'excommunier suppose moins de pouvoir que celui d'accorder des indulgences. Or un simple curé n'a pas le pouvoir d'excommunier. Donc il n'a pas non plus celui d'accorder des indulgences.

(Conclusion. — Comme l'évêque seul, qui est le prélat proprement dit, a juridiction pleine et entière dans le for ecclésiastique, et que ce n'est que dans le corps entier des fidèles qu'on doit admettre une indéfectibilité de mérites, un simple curé ne sauroit avoir le droit d'accorder des indulgences.)

Les indulgences n'ont d'effet, qu'autant que les œuvres satisfactoires de l'un comptent pour l'avantage de l'autre, non-seulement en vertu de la loi de charité, mais encore en vertu de l'intention du premier qui se trouve appliquée au second. Or l'intention d'une personne peut être appliquée à une autre de trois manières, savoir : ou en général, ou d'une manière spéciale, ou d'une manière proprement individuelle. Elle l'est

---

ARTICULUS I.

Utrùm quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere. Indulgentia enim habet efficaciam ex abundantia meritorum Ecclesiæ. Sed non est aliqua congregatio in qua non sit aliqua abundantia meritorum. Ergo quilibet sacerdos potest facere indulgentias, si habeat plebem subjectam; et similiter quilibet prælatus.

2. Præterea, prælatus quilibet gerit personam totius multitudinis, sicut unus homo particularis gerit personam suam. Sed quilibet potest alteri communicare bona sua pro altero satisfaciendo. Ergo et prælatus potest communicare bona multitudinis sibi commissæ; et sic videtur quòd possit indulgentias facere.

Sed contra : Minus est excommunicare quàm indulgentias facere. Sed hoc non potest sacerdos parochialis. Ergo nec illud.

(Conclusio. — Cùm solus episcopus tanquam proprius Ecclesiæ prælatus, plenam habeat in foro Ecclesiæ (in qua sola est meritorum indeficientia) jurisdictionem, non potest sacerdos parochialis indulgentias facere).

Respondeo dicendum, quod indulgentiæ effectum habent secundum quód opera satisfactoria unius alteri computantur, non solum ex vi charitatis, sed etiam ex intentione operantis aliquo modo directa ad ipsum. Sed intentio alicujus potest ad alterum dirigi tripliciter: aut in generali, aut in speciali, aut in singuli

de cette dernière manière, lorsque quelqu'un satisfait nommément pour tel ou tel, et de cette façon chacun peut faire part de ses biens spirituels à qui il veut. L'intention est appliquée d'une manière spéciale, lorsqu'on prie pour toute une communauté, ou pour sa famille, ou pour ses bienfaiteurs, et qu'on rapporte à cette fin les œuvres satisfactoires qu'on accomplit; et sous ce rapport, celui qui préside à une aggrégation de fidèles peut faire part à d'autres de ces sortes d'œuvres, en appliquant l'intention de ceux dont il est chargé d'une manière déterminée sans doute, mais en termes généraux, comme lorsque quelqu'un rapporte ce qu'il fait au bien de l'Eglise en général; et ainsi celui qui est chargé du gouvernement général de l'Eglise, peut faire part des œuvres satisfactoires de l'Eglise entière, en appliquant son intention, soit à celui-ci, soit à celui-là. Et comme chacun fait partie d'une aggrégation de fidèles, et que chaque aggrégation même fait partie de l'Eglise, l'intention qu'on peut avoir du bien d'un simple individu renferme toujours implicitement le bien de l'aggrégation particulière de fidèles à laquelle on appartient, et de même celui de l'Eglise entière; et par conséquent celui qui a le gouvernement de l'Eglise en main, peut lui faire part des biens propres de la communauté entière des fidèles, comme de ceux de chaque fidèle en particulier; celui à son tour qui est chargé du soin d'une communauté particulière, peut lui faire part des biens spirituels de chacun de ses membres, mais non réciproquement à chaque membre des biens spirituels de toute sa communauté. Or ni une communication de biens spirituels à l'Eglise entière, ni celle qui se fait à une communauté déterminée, n'est une indulgence proprement dite, mais seulement celle qui se fait à quelques membres en particulier, pour deux raisons : la première, c'est que dans ces autres cas, la communication qui s'y fait de ces biens spirituels, quoiqu'elle ait pour effet de remettre devant Dieu quelque chose de la peine temporelle, n'exempte pas cependant d'accomplir les pénitences prescrites, de la manière dont on peut y être obligé en vertu de quelque commandement de l'Eglise, au lieu que dans le cas où l'application s'est faite de ces biens à

In singulari quidem, sicut cùm quis pro alio satisfacit determinatè; et sic quilibet potest alteri sua opera communicare. In speciali autem, sicut cùm quis orat pro congregatione sua et familiaribus et benefactoribus, et ad hoc etiam ordinat sua opera satisfactoria; et sic ille qui congregationi præest, potest opera illa alii communicare, applicando intentionem illorum qui sunt de congregatione sua adhuc determinatè, sed in generali, sicut cùm quis opera sua ordinat ad bonum Ecclesiæ in generali; et sic ille qui præest Ecclesiæ generaliter, potest opera illa communicare applicando intentionem suam ad hunc vel illum. Et quia homo est pars congregationis, et congregatio est pars Ecclesiæ, ideo in intentione privati boni includitur intentio boni congregationis, et boni totius Ecclesiæ; et ideo ille qui præest Ecclesiæ, potest communicare ea quæ sunt congregationis et hujus hominis; et ille qui præest congregationi, potest communicare ea quæ sunt hujus hominis, sed non convertitur. Sed neque prima communicatio, neque secunda, indulgentia dicitur, sed solùm tertia, propter duo : primò, quia per illas communicationes, quamvis homo solvatur à reatu pœnæ, quantùm ad Deum, tamen non solvitur à debito faciendi satisfactionem injunctam, ad quam obligatus est ex

quelqu'un en particulier, celui-ci est dès-lors dispensé de l'obligation d'accomplir ces mêmes pénitences. La seconde raison, c'est qu'il n'y a pas indéfectibilité de mérites dans un individu, ni même dans une simple aggrégation de peuple, pour que ces mérites puissent être appliqués tant à l'individu même ou à sa communauté, qu'à tout le reste des fidèles; et que par conséquent personne ne peut avoir l'assurance par cela seul d'être libéré de la peine entière, puisqu'on ne peut l'avoir que d'autres aient satisfait pour soi d'une manière équivalente à la satisfaction qu'on devroit accomplir soi-même. Au lieu que dans l'Eglise entière il y a indéfectibilité de mérites, particulièrement si l'on y considère les mérites de Jésus-Christ, et par conséquent celui-là seul peut accorder des indulgences, qui a en main le gouvernement de toute l'Eglise. Mais comme l'Eglise est la société des fidèles, et qu'il y a parmi les hommes deux sortes de sociétés, savoir la société domestique et la société politique, l'une qui se compose d'une seule famille, et l'autre de tout un peuple; l'Eglise peut être considérée comme une société politique en ce qu'elle se compose du peuple entier, que même on confond pour cela sous le nom d'église, au lieu que les aggrégations particulières, autrement dites paroisses, entre lesquelles un diocèse se trouve partagé, sont comme autant de familles ou de sociétés domestiques. L'évêque donc est seul prélat à proprement parler; aussi est-il le seul qui porte l'anneau, comme ayant une église pour épouse; seul aussi il a le plein pouvoir de dispenser les sacrements, et possède la juridiction en matière contentieuse en sa qualité de personne publique; quant aux autres, ils ne peuvent exercer la même juridiction ou le même pouvoir, qu'autant qu'ils en reçoivent de lui la commission. Les prêtres mêmes qui sont établis sur les peuples ne sont pas des prélats, absolument parlant, mais seulement des coadjuteurs, pour ainsi parler, et de là vient que l'évêque leur dit en les consacrant: *Plus nous sommes foibles, plus nous avons besoin de vos secours.* C'est pour cela aussi qu'ils n'ont pas le pouvoir d'administrer tous les sacrements. Ainsi donc, ni les curés, ni

---

præcepto Ecclesiæ; sed per tertiam communicationem homo etiam ab hoc debito solvitur. Secundò, quia in una persona vel in una congregatione non est indeficientia meritorum, ut sibi et omnibus aliis valere possint; unde iste non absolvitur à pœna debita pro toto, nisi tantum determinatè pro eo fiat, quantum debeat. Sed in Ecclesia tota est indeficientia meritorum, præcipuè propter meritum Christi; et ideo solus ille qui præficitur Ecclesiæ, potest indulgentias facere. Sed cùm Ecclesia sit congregatio fidelium, congregatio autem hominum sit duplex, scilicet *œconomica*, sicut qui sunt de una familia; et *politica*, sicut illi qui sunt de uno populo: *Ecclesia* assimilatur congregationi politicæ, quia ipse populus *Ecclesia* dicitur; sed conventus diversi vel parochiæ in una diœcesi assimilantur congregationi in diversis familiis, vel in diversis officiis. Et ideo solus episcopus propriè *prælatus Ecclesiæ* dicitur, et ideo ipse solus quasi sponsus annulum Ecclesiæ recipit: et ideo solus ipse habet plenam potestatem in dispensatione sacramentorum, et jurisdictionem in foro causarum quasi persona publica; alii autem, secundùm quod ab eo eis committitur. Sed sacerdotes qui plebibus præficiuntur, non sunt simpliciter prælati, sed quasi coadjutores; unde in consecratione sacerdotum episcopus dicit: « Quantò fragiliores sumus, tantò magis auxiliis his indigemus; » et propter hoc etiam non omnia sacramenta dispensant. Unde sacerdotes parochiales vel abbates, au

les abbés, ni tous les autres prélats de second ordre ne peuvent accorder d'indulgences.

Ces principes une fois établis, les arguments objectés tombent d'eux-mêmes.

ARTICLE II.

Un diacre ou tout autre qu'un prêtre peut-il accorder des indulgences?

Il paroît qu'un diacre, non plus que tout autre qui n'est pas prêtre, ne sauroit accorder des indulgences. 1° La rémission des péchés est l'effet du pouvoir des clefs. Or les prêtres seuls sont les dépositaires du pouvoir des clefs. Donc ils sont aussi les seuls qui puissent accorder des indulgences.

2° La rémission de la peine temporelle se fait plus pleinement dans les indulgences, que dans le for de la pénitence. Or les prêtres seuls peuvent l'accorder dans ce dernier tribunal. Donc eux seuls aussi peuvent accorder cette rémission au moyen des indulgences.

Mais c'est à celui à qui est confié le gouvernement de l'Eglise, qu'appartient le pouvoir d'en administrer le trésor. Or le gouvernement de l'Eglise est confié quelquefois à d'autres qu'à des prêtres. Donc d'autres que des prêtres peuvent aussi accorder des indulgences, puisque c'est dans le trésor de l'Eglise qu'est le principe de leur efficacité.

(Conclusion. — Comme le pouvoir d'accorder des indulgences est attaché à la juridiction, les diacres et d'autres encore que des prêtres (1) peuvent accorder des indulgences, pourvu qu'ils possèdent une juridiction, soit ordinaire, soit déléguée.)

Le pouvoir d'accorder des indulgences est attaché à la juridiction, comme nous l'avons dit plus haut, quest. XXV, art. 2. Donc, puisque les diacres et d'autres encore que des prêtres peuvent être investis de juridiction, soit par commission, comme les légats ou les délégués, soit de

(1) Pourvu toutefois qu'on soit clerc : il n'y a que le pape qui puisse donner de pareilles commissions à de simples laïcs, encore ne le fera-t-il jamais sans nécessité.

---

alii hujusmodi prælati non possunt indulgentias facere.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrùm diaconus, vel alius non sacerdos, possit indulgentias facere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd diaconus non possit indulgentias facere, vel alius non sacerdos, quia remissio peccatorum est effectus clavium. Sed non habet claves nisi solus sacerdos. Ergo ipse solus potest indulgentias facere.

2. Præterea, plenior remissio pœnæ est in indulgentiis, quàm in foro pœnitentiali. Sed hoc non potest nisi solus sacerdos. Ergo nec illud.

Sed contra : Eidem confertur dispensatio thesauri Ecclesiæ, cui committitur regimen Ecclesiæ. Sed hoc committitur quandoque non sacerdoti. Ergo potest indulgentias facere; nam ex dispensatione thesauri ecclesiæ efficaciam habent.

(Conclusio. — Cùm indulgentiarum potestas jurisdictionem sequatur, possunt diaconi et alii non sacerdotes, vel commissam vel ordinariam jurisdictionem habentes, indulgentias facere.)

Respondeo dicendum, quòd potestas faciendi indulgentias sequitur jurisdictionem, ut suprà dictum est (qu. 25, art. 2) : et quia diaconi et alii non sacerdotes possunt habere jurisdictionem, vel commissam, sicut legati, vel or-

droit ordinaire, comme les prélats élus et non encore sacrés, ils peuvent à ce titre accorder des indulgences, quoiqu'ils ne puissent pas absoudre dans le tribunal de la pénitence, parce que cet autre pouvoir tient au pouvoir d'ordre.

Par là sont résolus d'avance les arguments objectés ; car le pouvoir d'accorder des indulgences suppose la clef de juridiction, sans que la clef d'ordre y soit nécessaire.

ARTICLE III.

Un évêque peut-il accorder des indulgences?

Il paroît qu'un simple évêque n'a pas le pouvoir d'accorder des indulgences. 1° Le trésor de l'Eglise est commun à l'Eglise entière. Or ce qui est commun à l'Eglise entière ne peut pas être administré par d'autres que par celui qui préside à toute l'Eglise. Donc le pape seul peut accorder des indulgences.

2° Personne ne peut remettre les peines statuées par le droit, si ce n'est celui qui a le pouvoir d'instituer le droit. Or les peines satisfactoires ont été statuées par le droit. Donc elles ne peuvent être remises que par celui qui a institué le droit, c'est-à-dire par le pape.

Mais la coutume établie dans l'Eglise assure aux évêques le droit d'accorder des indulgences.

(Conclusion. — Le pape seul, vu la plénitude de l'autorité pontificale dont il jouit, peut accorder des indulgences plénières au gré de sa volonté, pourvu toutefois qu'il ait pour le faire des causes légitimes; quant aux autres évêques, ils ne peuvent en accorder que dans la mesure qu'il convient au pape de leur fixer.)

Le pape a la plénitude de l'autorité dans l'Eglise comme un roi dans son royaume. Quant aux évêques, ils sont établis comme des juges dans chaque ville, pour soulager le souverain pontife d'une partie de la sollici-

---

dinariam, sicut electi; ideo possunt indulgentias facere etiam non sacerdotes ; quamvis non possint absolvere in foro pœnitentiali, quod est ordinis.

Et per hoc patet solutio ad objecta : indulgentias enim facere pertinet ad clavem jurisdictionis, et non ad clavem ordinis.

ARTICULUS III.

Utrùm Episcopus possit indulgentias facere.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd etiam Episcopus non possit indulgentias facere, quia thesaurus Ecclesiæ est communis toti Ecclesiæ. Sed id quod est commune toti Ecclesiæ, non potest dispensari nisi per illum, qui toti Ecclesiæ præest. Ergo solus Papa potest indulgentias facere.

2. Præterea, nullus potest remittere pœnas à jure determinatas, nisi ille qui habet potestatem jus condendi. Sed pœnæ satisfactoriæ sunt pro peccatis determinatæ à jure, ergo remittere hujusmodi pœnas potest solus Papa, qui conditor est juris.

Sed contra est consuetudo Ecclesiæ, secundùm quam Episcopi dant indulgentias.

(Conclusio.— Solus Papa ob plenitudinem Pontificalis potestatis quam habet, plenarias indulgentias pro libito suæ voluntatis, legitima tamen existente causa, facere potest : cæteri autem Episcopi, quantum sibi à Papa taxatum fuerit.)

Respondeo dicendum, quòd Papa habet plenitudinem Pontificalis potestatis, quasi Rex in regno. Sed Episcopi assumuntur in partem

tude qu'il lui faut étendre sur toutes les églises; et de là vient qu'ils sont les seuls que le pape dans ses lettres appelle ses *frères*, tandis que tous les autres, il les appelle ses *fils*. C'est pourquoi le pouvoir d'accorder des indulgences réside pleinement dans le pape, qui peut en concéder ce qu'il veut, pourvu toutefois qu'il ait pour le faire une cause légitime, au lieu que dans les évêques ce pouvoir n'existe que dans la mesure qui leur est indiquée par le pape; ils peuvent donc en user dans cette limite, mais sans la dépasser jamais.

Par là même sont résolus les arguments qu'on nous objecte.

ARTICLE IV.

Celui qui se trouve en péché mortel peut-il accorder des indulgences?

Il paroît que quiconque est en péché mortel est par là même privé du pouvoir d'accorder des indulgences. 1° Un ruisseau qui ne reçoit rien de sa source ne sauroit donner de l'eau. Or un prélat qui est en état de péché mortel ne reçoit rien de la source de la grace, qui est l'Esprit saint. Donc il ne peut pas faire découler la grace sur les autres en leur donnant des indulgences.

2° Accorder des indulgences est quelque chose de plus que d'en recevoir. Or celui qui est en péché mortel ne sauroit, dit-on, recevoir des indulgences. Donc il ne sauroit non plus en donner.

Mais les indulgences sont accordées en vertu du pouvoir transmis aux prélats chargés du gouvernement de l'Eglise. Or ce pouvoir ne leur est point ravi par le péché mortel, qui les dépouille seulement de leur innocence. Donc celui qui est en état de péché mortel ne perd pas pour cela le pouvoir d'accorder des indulgences.

(Conclusion. — Comme le péché ne fait point perdre la juridiction qu'on peut avoir, un prélat, quoique en état de péché mortel, ne perd point le pouvoir d'accorder des indulgences.)

---

sollicitudinis, quasi judices singulis civitatibus præpositi : propter quod eos solos in suis litteris Papa « fratres » vocat, reliquos autem omnes vocat « filios. » Et ideo potestas faciendi indulgentias plenè residet in Papa, qui potest facere quod vult, causa tamen existente legitima; sed in Episcopis est taxata secundùm ordinationem Papæ; et ideo possunt facere secundùm quod eis est taxatum, et non amplius.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm ille, qui est in peccato mortali, possit indulgentias facere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ille, qui est in peccato mortali, non possit facere indulgentias. Quia rivus cui fons non influit, nihil profluere potest. Sed Prælato in peccato mortali existenti non influit fons gratiæ, scilicet Spiritûs sancti. Ergo non potest in alios profluere faciendo indulgentias.

2. Præterea, majus est facere indulgentiam, quàm recipere. Sed ille, qui est in peccato mortali, non recipit, ut dicitur. Ergo nec facere potest.

Sed contra : Indulgentiæ fiunt per potestatem Prælatis Ecclesiæ traditam. Sed peccatum mortale non tollit potestatem, sed bonitatem. Ergo potest aliquis in peccato mortali existens, indulgentias facere.

(Conclusio. — Cùm per peccatum jurisdictionem homo non amittat, potest Prælatus in peccato mortali existens indulgentias facere.)

Le pouvoir d'accorder des indulgences se rattache à la juridiction. Or le péché ne fait point perdre la juridiction qu'on peut avoir : par conséquent, les indulgences ont la même valeur étant accordées par celui qui se trouve en état de péché mortel, que si elles l'étoient par l'homme le plus saint du monde, puisque, en les accordant, on ne remet pas la peine temporelle en vertu de ses propres mérites, mais en vertu des mérites renfermés dans le trésor de l'Eglise.

Je réponds aux arguments : 1° Le prélat qui accorde des indulgences dans un état de péché mortel, ne les fait pas découler de son propre fonds ; par conséquent il n'est pas essentiel qu'il reçoive aucune influence de la source, pour que ses indulgences aient leur valeur.

2° Accorder des indulgences est quelque chose de plus que de les recevoir, quant au pouvoir que cela suppose ; mais c'est bien moins quant au profit qu'on en retire.

QUESTION XXVII.

De ceux à qui les indulgences peuvent profiter.

Il nous reste à examiner quels sont ceux à qui les indulgences peuvent profiter.

Là-dessus on demande : 1° Si les indulgences peuvent profiter à ceux qui sont en péché mortel. 2° Si elles peuvent profiter aux religieux. 3° Si elles peuvent profiter à ceux qui ne font pas les choses prescrites pour les gagner. 4° Si elles peuvent profiter à celui qui les accorde.

Respondeo dicendum, quòd facere indulgentias pertinet ad jurisdictionem ; sed per peccatum homo non amittit jurisdictionem ; et ideo indulgentiæ æquè valent, si fiant ab eo qui est in peccato mortali, sicut si fierent ab eo, qui est sanctissimus ; cùm non remittat pœnam ex vi meritorum suorum, sed ex vi meritorum reconditorum in thesauris Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd iste Prælatus in peccato mortali indulgentias faciens, non profluit de suo aliquid ; et ideo non requiritur quod influxum recipiat à fonte, ad hoc quòd ejus indulgentiæ valeant.

Ad secundum dicendum, quòd majus est facere indulgentias, quàm recipere, quantùm ad potestatem ; sed est minus quantùm ad propriam utilitatem.

QUÆSTIO XXVII.

De his quibus valent indulgentiæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his, quibus valent indulgentiæ.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm indulgentia valeat existentibus in peccato mortali. 2° Utrùm valeat religiosis. 3° Utrùm valeat non facienti illud, pro quo indulgentia datur. 4° Utrùm valeat ei qui indulgentiam facit.

ARTICLE I.

Les indulgences peuvent-elles profiter à ceux qui sont en péché mortel?

Il paroît que l'indulgence peut profiter à ceux-là même qui se trouvent en péché mortel. 1° On peut mériter, même pour celui qui se trouve en péché mortel, la grace et beaucoup d'autres biens. Or les indulgences tirent leur efficacité de l'application qui est faite à celui qui les gagne des mérites des saints. Donc elles ont leur effet même en ceux qui sont en péché mortel.

2° Plus l'indigence est grande, plus il y a lieu à l'exercice de la miséricorde. Or l'indigence la plus digne de pitié est celle qui résulte du péché mortel. Donc c'est à celui surtout qui est dans cet état qu'il convient de faire miséricorde au moyen des indulgences.

Mais un membre mort ne reçoit aucune influence des membres vivants. Or celui qui est en péché mortel est comme un membre mort. Donc les indulgences sont impuissantes pour lui faire recevoir l'influence des mérites des membres vivants.

(Conclusion. — Comme la rémission de la peine présuppose celle de la faute pour laquelle la peine est infligée, les indulgences ne servent à ceux qui se sont rendus coupables de péché mortel, qu'autant qu'ils en ont la contrition et qu'ils s'en sont confessés.)

Il y en a qui soutiennent que les indulgences profitent même à ceux qui sont en péché mortel, non, il est vrai, de manière à leur obtenir la rémission de la peine temporelle, puisque cette peine ne peut être remise qu'après que la faute elle-même l'aura été, l'action du ministre de l'Eglise qui remet la peine, soit au moyen des indulgences, soit dans le tribunal de la confession, étant nécessairement subordonnée à l'action de Dieu, à qui il appartient de remettre préalablement la faute pour laquelle cette

---

ARTICULUS I.

Utrùm indulgentia valeat existentibus in peccato mortali.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd indulgentia valeat existentibus in peccato mortali, quia aliquis potest alteri mereri, etiam in peccato mortali existenti, gratiam et multa alia bona. Sed indulgentiæ habent efficaciam ex hoc quòd merita sanctorum applicantur ad istum. Ergo habent effectum in illis qui sunt in peccato mortali.

2. Præterea, ubi est major indigentia, magis habet locum misericordia. Sed ille qui est in peccato mortali, maximè indiget. Ergo ei maximè debet fieri misericordia per indulgentiam.

Sed contra : Membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis. Sed ille qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum : Ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

(Conclusio. — Cùm nulli dimittatur pœna nisi dimissa priùs culpa, mortalium criminum reis nullatenus indulgentiæ prosunt, sed contritis et confessis.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt indulgentias valere etiam existentibus in peccato mortali; non quidem ad dimissionem pœnæ, quia nulli potest dimitti pœna, nisi cui jam dimissa est culpa (qui enim non est consecutus operationem Dei in remissione culpæ, non potest consequi remissionem pœnæ à mi-

peine aura été encourue; mais les indulgences profitent néanmoins, disent-ils, à ceux qui sont en péché mortel, en ce qu'elles leur servent à se remettre en état de grace. Ce sentiment ne nous paroît pas fondé en vérité; car, quoique les mérites communiqués par les indulgences puissent servir à obtenir la grace, ce n'est pourtant pas pour cela qu'ils sont appliqués de cette manière, mais ils ont alors pour objet spécial la rémission de la peine temporelle : ils ne profitent donc pas, à proprement parler, à ceux qui se trouvent en état de péché mortel, et c'est pour cela que dans toutes les concessions d'indulgences il est fait mention de la contrition et de la confession comme de conditions nécessaires pour les gagner (1). Si cependant la concession en étoit faite de cette manière : *Je vous rends participant des mérites de l'Eglise entière*, ou bien *de telle congrégation*, ou bien *de telle personne en particulier*, elles pourroient alors servir, comme le veut la première opinion, à procurer quelques mérites à celui-là même qui seroit en péché mortel.

Ainsi se trouve résolu d'avance le premier des arguments que nous nous sommes objectés.

2° Quoiqu'un homme en état de péché mortel ait plus besoin qu'un autre des secours qui nous sont offerts dans les indulgences, il est moins en état que tout autre de les recevoir.

ARTICLE II.

Les indulgences peuvent-elles profiter aux religieux?

Il paroît que les indulgences ne doivent pas profiter aux religieux. 1° Ceux-là n'ont point de secours à recevoir en supplément de mérites, qui suppléent eux-mêmes par la surabondance de leurs mérites aux besoins des autres. Or les indulgences ont pour effet d'appliquer au com-

(1) Pour les gagner sans doute, mais non pour faire chacune des œuvres prescrites dans ce but : car les théologiens s'accordent assez à dire qu'il suffit pour gagner une indulgence d'être en état de grace au moment où la dernière des œuvres prescrites à cet effet est accomplie.

---

nistro Ecclesiæ, neque in indulgentiis, neque in foro pœnitentiali) : valent tamen eis ad acquirendam gratiam. Sed hoc non videtur verum, quia quamvis merita illa, quæ per indulgentiam communicantur, possint valere ad merendum gratiam, non tamen propter hoc dispensantur, sed determinantur ad remissionem pœnæ; et ideo non valent existentibus in peccato mortali, et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de verè contritis et confessis. Si autem fieret communicatio per hunc modum : « Facio te participem meritorum totius Ecclesiæ, vel unius congregationis, vel unius specialis personæ; » sic possent valere ad merendum aliquid illi qui est in peccato mortali, ut prædicta opinio dicit.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis sit magis indigens, qui est in peccato mortali, tamen est minùs capax :

ARTICULUS II.

Utrùm indulgentiæ valeant Religiosis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd indulgentiæ non valeant religiosis. Non enim competit eis suppleri, ex quorum superabundantia aliis suppletur. Sed ex superabundantia operum satisfactionis, quæ sunt in religiosis,

mun des fidèles la surabondance des mérites des religieux. Donc ceux-ci n'ont point à recevoir d'autrui un supplément à leurs mérites personnels.

2° Il ne doit rien se faire dans l'Eglise qui puisse amener la dissolution des maisons religieuses. Or si les indulgences profitoient aux religieux, c'en seroit fait de la discipline à observer dans les maisons religieuses, puisque alors les religieux passeroient en pèlerinages, pour les gagner, la plus grande partie de leur vie, et n'auroient plus de souci d'accomplir les pénitences qui leur seroient imposées en chapitre. Donc les indulgences ne doivent pas profiter aux religieux.

Mais le bien que fait quelqu'un ne doit pas tourner à son préjudice. Or la profession de l'état religieux est un bien. Donc elle ne doit pas empêcher ceux qui la suivent de recueillir le fruit des indulgences.

(Conclusion. — Comme les religieux peuvent aussi bien que les autres être aidés par autrui, il s'ensuit que les indulgences leur sont profitables aussi bien qu'aux laïques.)

Les indulgences profitent à tous les fidèles, sans distinction de laïques et de religieux, pourvu qu'ils soient en état de grace, et qu'ils observent les pratiques indiquées pour les gagner. Car les religieux ne sont pas moins aptes que les séculiers à profiter des mérites de leurs frères.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'état religieux soit un état de perfection, les religieux eux-mêmes ne sauroient vivre sans commettre quelques péchés ; et par conséquent, s'ils viennent à mériter une peine pour quelque péché commis par eux, ils pourront l'expier au moyen de quelque indulgence : car il n'y a rien de contradictoire à ce que ceux qui, tout considéré, surabondent par rapport aux autres, se trouvent néanmoins parfois dans le besoin, du moins à certains égards, et qu'ainsi un supplément de mérites leur puisse profiter. De là ce mot de l'Apôtre écrivant aux Galates, VI, 2 : « Portez les fardeaux les uns des autres. »

---

aliis suppletur per indulgentias. Ergo eis non competit per indulgentias suppleri.

2. Præterea, in Ecclesia non debet aliquid fieri quod inducat religionis dissolutionem. Sed si religiosis indulgentiæ prodessent, esset occasio dissolutionis disciplinæ regularis, quia religiosi nimis vagarentur pro hujusmodi indulgentiis, et pœnas sibi impositas in capitulo, negligerent. Ergo religiosis non prosunt.

Sed contra : Nullus ex bono reportat damnum. Sed religio bonum quoddam est. Ergo religiosi non consequuntur hoc damnum, ut eis indulgentiæ non valeant.

(Conclusio. — Cùm religiosi non minùs quàm cæteri, aliorum meritis juvari possint : consequens est, non tantùm laïcis, sed etiam religiosis indulgentias prodesse.)

Respondeo dicendum, quòd tam sæcularibus quàm religiosis valent indulgentiæ, dummodo sint in charitate, et servent ea quæ pro indulgentiis inducuntur ; non enim religiosi sunt minùs adjuvabiles meritis aliorum, quàm sæculares.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis religiosi sint in statu perfectionis, tamen ipsi sine peccato vivere non possunt : et ideo si aliquando propter peccatum aliquod commissum sint rei alicujus pœnæ, possunt per indulgentiam ab hac expiari ; non enim est inconveniens, si ille qui est simpliciter superabundans, aliquo tempore indigeat et quantùm ad aliquid : et sic indigent supplemento quo subleventur. Unde dicitur, *Galat.*, VI : « Alter alterius onera portate. »

Les indulgences ne doivent point avoir pour effet la ruine de la discipline religieuse; car les religieux méritent plus, quant à la vie éternelle qui doit être leur récompense, en remplissant les devoirs de leur profession, qu'en allant à la quête des indulgences, quoique, sous ce rapport, ils puissent moins mériter quant à la rémission de la peine temporelle : mais ce dernier avantage, qui est le moindre, doit être sacrifié alors pour le premier. D'ailleurs les indulgences ne dispensent point d'accomplir les pénitences imposées en chapitre : car un chapitre tient plutôt de la nature d'un tribunal judiciaire que d'un tribunal pénitentiel, tellement qu'il peut être présidé par quelqu'un qui ne soit pas prêtre; quant à la peine due pour les péchés commis, c'est uniquement dans le tribunal de la pénitence qu'un moine, aussi bien que tout autre, doit en recevoir l'absolution.

ARTICLE III.

L'indulgence peut-elle quelquefois être accordée à celui qui ne fait pas ce qu'il est prescrit de faire pour la gagner?

Il paroît que l'indulgence peut quelquefois être accordée à celui-là même qui ne fait pas ce qu'il est prescrit de faire pour la gagner. 1° La volonté est réputée pour le fait à celui qui est dans l'impuissance de faire une chose. Or il y a des indulgences à gagner pour des aumônes à faire, condition qu'un pauvre est dans l'impuissance de remplir, quelque bonne volonté qu'il ait de le faire. Donc l'indulgence peut être gagnée alors, sans que la condition prescrite pour la gagner soit remplie.

2° La satisfaction acquittée par l'un peut servir à l'acquittement de l'autre. Or l'indulgence a pour objet la rémission de la peine temporelle, tout aussi bien que la satisfaction. Donc l'indulgence gagnée par l'un peut profiter à l'autre, qui, de cette manière, gagnera l'indulgence, sans avoir rien fait des œuvres prescrites pour la gagner.

Ad secundum dicendum, quòd propter indulgentias non debet dissolvi observantia regularis; quia religiosi magis merentur religionem suam servando, quantùm ad præmium vitæ æternæ, quàm indulgentias exquirendo; quamvis minùs, quantùm ad dimissionem pœnæ, quod est minus bonum. Nec iterum per indulgentias dimittuntur pœnæ injunctæ in capitulo : quia in capitulo agitur quasi forum judiciale magis, quàm pœnitentiale (unde etiam non sacerdotes capitulum tenent); sed absolvitur à pœna injuncta vel debita pro peccato, in foro pœnitentiali.

ARTICULUS III.

Utrùm ei qui non facit illud, pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ei, qui non facit illud pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari : Quia « ei qui non potest operari, voluntas pro facto reputatur. » Sed aliquando fit indulgentia pro aliqua eleemosyna facienda, quam aliquis pauper facere non potest, et tamen libenter faceret; ergo indulgentia ei valet.

2. Præterea, unus potest pro alio satisfacere. Sed indulgentia ad remissionem pœnæ ordinatur, sicut et satisfactio. Ergo unus potest pro alio indulgentiam accipere, et sic ille consequetur indulgentiam, qui non fecit hoc, pro quo indulgentia datur.

Mais supprimer la cause c'est supprimer l'effet. Si donc on ne fait pas la chose pour laquelle l'indulgence est accordée, et qui, par-là même, est la cause de cette indulgence, on n'obtiendra pas l'indulgence qui en seroit l'effet.

(CONCLUSION. — Comme les indulgences sont accordées sous certaines conditions, on ne les gagnera pas, si l'on ne fait pas les choses pour lesquelles elles sont accordées.)

Quand on ne remplit pas une condition exigée, on n'obtient pas la chose promise sous cette condition. Donc, puisque les indulgences ne sont promises que sous la condition qu'on fera ou donnera telle ou telle chose, on ne les gagnera pas, si l'on ne fait pas ou si l'on ne donne la chose voulue.

Je réponds aux arguments : 1° Le principe objecté s'entend de l'essentiel de la récompense promise, mais non de ce qui ne lui est qu'accidentel, comme l'est, par exemple, la rémission des péchés ou autre chose semblable.

2° On peut appliquer à qui l'on voudra l'intention de l'œuvre que l'on fait, et, par conséquent, satisfaire pour qui l'on voudra aussi; mais pour ce qui est de l'indulgence, on ne peut l'appliquer à un autre, que suivant l'intention de celui qui l'accorde; et ainsi, lorsque ce dernier en fait lui-même l'application à celui qui fera ou donnera telle ou telle chose, celui qui remplit la condition voulue pour gagner l'indulgence, ne peut pas transférer de son chef cette intention à d'autres. Si cependant l'indulgence étoit accordée de cette manière : « Celui qui fera, ou pour qui (1) on fera telle chose, gagnera tant d'indulgences, » elle profiteroit, dans ce cas, à celui pour qui on l'auroit gagnée; mais alors même ce ne seroit pas celui qui accompliroit l'œuvre prescrite qui donneroit à l'autre cette indulgence, ce seroit celui qui l'auroit promise sous cette condition.

(1) Par là sont justifiées les indulgences applicables aux ames du purgatoire.

Sed contra : Remota causa removetur effectus. Si ergo aliquis non facit hoc, pro quo indulgentia datur, quod est indulgentiæ causa, indulgentiam non consequitur.

(CONCLUSIO. — Cum indulgentia sub certa conditione detur, indulgentiam minimè consequitur qui id non efficit, pro quo indulgentia datur.)

Respondeo dicendum, quòd non existente conditione, non consequitur illud quod sub conditione datur ; unde cùm indulgentia detur sub hac conditione, quòd aliquis aliquid faciat vel det, si illud non exerceat, indulgentiam non consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc intelligitur quantum ad præmium essentiale : sed non quantùm ad accidentalia aliqua præmia, sicut est dimissio pœnæ, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quòd opus proprium potest quis applicare per intentionem cuicumque voluerit, et ideo potest pro quocumque vult, satisfacere : sed indulgentia non potest applicari ad aliquem, nisi ex intentione ejus, qui dat indulgentiam : et ideo cùm ipse applicat ad facientem vel dantem hoc aut illud, non potest ille, qui hoc facit, hanc intentionem transferre ad alterum. Si tamen sic fieret indulgentia, « Ille qui facit, vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam, » valeret ei pro quo fit : nec tamen iste qui facit hoc opus, daret alteri indulgentiam, sed ille qui indulgentiam sub tali forma facit.

ARTICLE IV.

Une indulgence peut-elle profiter à celui qui l'a établie?

Il paroît qu'une indulgence ne doit pas profiter à celui qui l'a établie. 1° L'établissement d'une indulgence est un acte de juridiction. Or personne ne peut faire acte de juridiction sur soi-même, pas plus qu'on ne peut s'excommunier soi-même. Donc une personne ne peut pas gagner l'indulgence qu'elle a elle-même établie.

2° S'il en étoit ainsi, celui qui établit une indulgence pourroit, au moyen d'une chose de rien, se remettre à lui-même la peine due à tous ses péchés, et pécher ainsi impunément; ce qui paroît absurde.

3° Le pouvoir d'établir des indulgences est de même nature que celui d'excommunier. Or on ne peut pas s'excommunier soi-même. Donc on ne peut pas non plus gagner une indulgence qu'on a soi-même établie.

Mais la condition de celui qui établit des indulgences seroit pire que celle des autres, s'il ne pouvoit employer à son propre avantage les trésors de l'Eglise, dont il dispense aux autres les richesses.

(Conclusion.) — Quoiqu'un prélat ne puisse pas établir une indulgence pour soi seulement, il peut cependant profiter pour soi-même de l'indulgence établie par lui pour les autres, puisque, en l'établissant, il n'est pas devenu de pire condition que le reste des hommes.)

Chaque indulgence doit être accordée pour une cause déterminée, afin que les fidèles soient excités par ce moyen à accomplir des actes qui puissent tourner à la gloire de Dieu et à l'avantage de l'Eglise. Mais un prélat, à qui est confiée spécialement la charge de procurer la gloire de Dieu et l'avantage de l'Eglise, n'a point besoin d'autre motif que du devoir de sa charge pour s'exciter lui-même à le faire. Donc il ne peut pas établir d'indulgences pour lui-même seulement, quoiqu'il puisse profiter de

---

ARTICULUS IV.

Utrùm indulgentia valeat ei qui facit.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd indulgentia non valeat ei qui facit: Quia facere indulgentiam est jurisdictionis. Sed nullus in seipsum potest exercere ea quæ sunt jurisdictionis, sicut nullus potest se excommunicare. Ergo nullus potest indulgentiæ à se factæ particeps esse.

2. Præterea, secundùm hoc, ille qui facit indulgentiam, posset pro aliquo modico facto sibi pœnam remittere omnium peccatorum, et ita impunè peccaret: quod videtur absonum.

3. Præterea, ejusdem potestatis est facere indulgentias, et excommunicare. Sed aliquis non potest excommunicare seipsum. Ergo nec indulgentiæ, quam fecit, particeps esse potest.

Sed contra, quòd tunc esset ipse pejoris contritionis quàm alii, si ipse non posset uti thesauro Ecclesiæ, quem aliis dispensat.

(Conclusio. — Tametsi non possit Prælatus pro se solo indulgentiam instituere, interim cùm non sit pejoris conditionis cæteris hominibus, indulgentia aliis concessa, pro se etiam uti potest.)

Respondeo dicendum, quòd indulgentia debet ex aliqua causa dari, ad hoc quòd aliquis per indulgentiam ad actum aliquem provocetur, qui in utilitatem Ecclesiæ, et in honorem Dei vergat. Prælatus autem, cui cura utilitatis Ecclesiæ et honoris divini propagandi est commissa, non habet causam, ut seipsum ad hoc provocet: et ideo non potest facere indulgentiam

celles qu'il établit pour les autres, en conséquence du besoin que ceux-ci du moins peuvent en avoir, pour le motif que nous venons de dire.

Je réponds aux arguments : 1° On ne peut pas exercer un acte de juridiction sur soi-même; mais un prélat peut profiter pour lui-même, tant au spirituel qu'au temporel, des avantages qu'il accorde aux autres en vertu de la juridiction qu'il a sur eux, de même qu'un prêtre, qui communie les autres, peut aussi se communier lui-même. Un évêque donc peut s'approprier à lui-même les suffrages de l'Eglise, tout aussi bien qu'il peut y faire participer ses diocésains. Or la rémission de la peine temporelle au moyen des indulgences est l'effet immédiat de ces suffrages, plutôt que de la juridiction de celui qui en est le dispensateur.

2° Ce que nous avons dit suffit pour la solution du deuxième argument.

3° L'excommunication se porte par manière de sentence. Or on ne peut pas porter de sentence contre soi-même, puisque dans aucun tribunal on ne sauroit être juge et partie tout à la fois. Au lieu que l'indulgence est donnée non par manière de sentence, mais par manière de distribution, distribution que rien n'empêche de se faire à soi-même.

QUESTION XXVIII.

De la pénitence solennelle.

La suite des idées demande que nous traitions maintenant de la pénitince solennelle. Là-dessus se présentent trois points à examiner : 1° Une pénitence peut-elle être rendue publique ou solennelle ? 2° La pénitence solennelle peut-elle se réitérer? 3° La pénitence publique doit-elle aussi être imposée aux femmes?

---

sibi tantùm; sed potest uti indulgentia, quam pro aliis facit, quia aliis subest causa faciendi.

Ad primum ergo dicendum, quòd actum jurisdictionis non potest aliquis in seipsum exercere, sed eis quæ auctoritate jurisdictionis dantur aliis, potest etiam prælatus uti, tam in temporalibus quàm in spiritualibus : sicut etiam sacerdos sibi Eucharistiam accipit, quam aliis dat. Et ita etiam Episcopus potest accipere sibi suffragia Ecclesiæ quæ aliis dispensat, quorum effectus immediatus est remissio pœnæ per indulgentias, et non jurisdictionis.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quòd excommunicatio profertur per modum sententiæ, quam nullus in seipsum ferre potest, eò quòd in judicio non potest idem esse judex et reus. Indulgentia autem non per modum sententiæ datur, sed per modum dispensationis cujusdam quam homo potest facere ad seipsum.

QUÆSTIO XXVIII.

De solemni ritu pœnitentiæ, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de solemni ritu pœnitentiæ.

Circa quòd tria quæruntur : 1° Utrùm aliqua pœnitentia possit publicari, vel solemnizari. 2° Utrùm solemnis pœnitentia possit iterari. 3° Utrùm publica pœnitentia imponenda sit mulieribus.

ARTICLE I.

Une pénitence doit-elle quelquefois être rendue publique ou solennelle?

Il paroît qu'aucune pénitence ne doit être rendue publique ou solennelle. 1° Il n'est pas permis à un prêtre d'avouer le péché d'un autre, quelque public que ce péché puisse être, quand même il ne feroit cet aveu que pour échapper lui-même à un danger. Or la pénitence solennelle a pour effet de porter un péché à la connoissance de tous les fidèles. Donc elle ne doit jamais être imposée.

2° La forme d'un jugement doit suivre la condition du tribunal où il est porté. Or la pénitence est une sorte de jugement qui se prononce dans le tribunal secret de la confession. Donc ce jugement ne doit pas être rendu public ou solennel.

3° La pénitence, comme l'a dit saint Ambroise, rappelle à la perfection toutes les imperfections morales. Or la pénitence solennelle produit un effet tout contraire, puisqu'elle crée pour le pénitent une multitude d'imperfections qu'il n'avoit pas, comme de rendre le laïque qui l'a subie inhabile à entrer dans le clergé, et un clerc lui-même incapable d'être promu à un ordre supérieur. Donc la pénitence ne doit jamais être rendue solennelle.

Mais la pénitence est un sacrement. Or dans tout sacrement il y a des solennités à observer. Donc il doit y en avoir aussi à observer dans la pénitence.

D'ailleurs, tout mal doit avoir un remède qui lui soit proportionné. Or il y a des péchés publics, dont l'exemple pourroit être contagieux pour un grand nombre. Donc il doit y avoir pareillement des pénitences publiques et solennelles qui y remédient, en procurant l'édification du corps des fidèles.

(Conclusion. — Il est quelquefois nécessaire d'enjoindre une pénitence

---

ARTICULUS I.

Utrùm aliqua pœnitentia debeat publicari, vel solemnizari.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non debeat aliqua pœnitentia publicari, vel solemnizari : Quia non licet sacerdoti, etiam metu, peccatum alicujus confiteri, quantumcumque publicum. Sed per pœnitentiam solemnem publicatur peccatum. Ergo non debet solemnizari.

2. Præterea, judicium debet esse secundùm conditionem fori. Sed pœnitentia est quoddam judicium quod in foro occulto agitur. Ergo non debet publicari vel solemnizari.

3. Præterea, pœnitentia « omnes defectus revocat ad perfectum, » ut Ambrosius dicit. Sed solemnizatio facit contrarium, quia pœnitentem multis defectibus innectit ; non enim laicus potest post solemnem pœnitentiam ad clericatum promoveri, nec clericus ad superiores ordines. Ergo pœnitentia non est solemnizanda.

Sed contra : Pœnitentia est quoddam sacramentum. Sed in quolibet sacramento solemnitas quædam adhibetur. Ergo et in pœnitentia adhiberi debet.

Præterea, medicina debet respondere morbo. Sed peccatum quandoque est publicum, quod multos ad exemplum peccandi trahit. Ergo et pœnitentia, quæ est medicina ejus, debet esse publica et solemnis, qua multi ædificentur.

(Conclusio. — Injungenda nonnunquam est iis qui enormibus ac publicis criminibus

publique et solennelle à ceux qui se sont rendus coupables de crimes énormes et publics qu'il leur reste à expier, afin que cela serve à leur propre salut en même temps qu'à l'édification des autres.)

Il y a quatre raisons pour lesquelles la pénitence doit quelquefois être rendue publique et solennelle. La première, c'est parce qu'un péché public réclame une expiation publique. La seconde, c'est parce qu'une grande confusion est due, même pour ce monde, aux grands crimes qui s'y commettent. La troisième, c'est pour que les autres en conçoivent une juste terreur. La quatrième, c'est pour encourager à la pénitence, en les préservant du désespoir, ceux qui se trouvent retenus dans les liens de quelques péchés graves.

Je réponds aux arguments : 1° Un prêtre ne fait aucune révélation de confession en enjoignant une penitence de cette espèce, quand même il en naîtroit quelque soupçon d'un crime énorme que le pénitent auroit commis. Car la pénitence en elle-même n'est point une révélation de la faute pour laquelle elle peut être subie, puisqu'on peut fort bien faire pénitence pour d'autres que pour soi-même, comme nous le lisons dans les Vies des Pères d'un saint personnage, qui pour inviter son compagnon à faire la pénitence qu'il avoit méritée, la fit lui-même avec lui. Si d'ailleurs le péché est public, c'est le pénitent lui-même qui révèle sa propre confession, en accomplissant la pénitence qui lui a été enjointe.

2° La pénitence solennelle, en tant qu'elle est enjointe par le confesseur, ne sort pas de l'enceinte du confessionnal, puisque le confesseur l'enjoint en secret à son pénitent, de même que celui-ci lui a fait en secret sa confession. Il est vrai que c'est hors du confessionnal que se fait alors l'accomplissement de la pénitence; mais il n'y a pas de mal à ce que cela se fasse ainsi.

3° Quoique la pénitence rappelle à la perfection toutes les imperfections morales en faisant rentrer le pécheur en grace avec Dieu, elle ne le fait

---

contaminati et obstricti sunt, publica et solemnis pœnitentia, ad ipsorum salutem et aliorum exemplum.)

Respondeo dicendum, quòd aliqua pœnitentia debet esse publica et solemnis propter quatuor : primò, ut peccatum publicum publicam habeat medicinam : secundò, quia maxima confusione etiam in hoc mundo est dignus, qui gravissimum scelus commisit : tertiò, ut sit aliis ad terrorem : quartò, ut sit ad exemplum pœnitendi, ne desperent qui in gravibus peccatis detinentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sacerdos non revelat confessionem, talem pœnitentiam injungendo, quamvis suspicio oriatur illum aliquod enorme peccatum commisisse. Non enim culpa pro certo scitur ex pœna, quia quandoque aliquis pœnitentiam pro alio facit : sicut legitur in vitis Patrum de quodam, qui, ut socium suum ad pœnitentiam provocaret, ipse cum eo pœnitentiam egit. Si autem peccatum sit publicum, ipse pœnitens exequendo pœnitentiam, confessionem à se factam manifestat.

Ad secundum dicendum, quòd pœnitentia solemnis quantùm ad injunctionem non exit forum occultum, quia sicut occultè quis confitetur, ita occultè ei pœnitentia injungitur : sed executio exit forum occultum; et hoc non est inconveniens.

Ad tertium dicendum, quòd pœnitentia, quamvis revocet omnes defectus restituendo

pas toujours remonter au rang même auquel il pouvoit avoir droit avant son péché; et c'est pour cela qu'on ne rend point le voile aux femmes tombées dans la fornication, même après qu'elles en ont fait pénitence, parce qu'elles ne recouvrent pas pour cela l'honneur de la virginité qu'elles ont perdu. De même, un pécheur qui a dû accomplir une pénitence publique, ne recouvre point à cause de cela le droit d'être éligible pour l'ordre du clergé; bien loin de là, un évêque qui l'ordonneroit dans ces conditions, perdroit lui-même le droit de faire des ordinations nouvelles, à moins peut-être que les besoins de l'Eglise ne lui en fissent une nécessité, ou la coutume une loi : car, dans ces derniers cas, celui qui auroit subi la pénitence publique pourroit être admis aux ordres mineurs, mais jamais aux ordres majeurs : premièrement, à cause de la dignité de ces derniers; deuxièmement, parce qu'il y a lieu de craindre une rechute de sa part; troisièmement, à cause du scandale qu'il faut éviter, et que le peuple pourroit prendre au souvenir des fautes qui auroient attiré à ce prêtre son châtiment; quatrièmement enfin, parce qu'il n'oseroit peut-être pas reprendre les autres, après que son péché seroit devenu public.

ARTICLE II.

La pénitence solennelle est-elle susceptible d'être réitérée?

Il paroît que la pénitence solennelle est susceptible d'être réitérée. 1° Les sacrements qui n'impriment pas de caractère peuvent être réitérés avec leurs cérémonies, comme on le voit pour l'eucharistie, l'extrême-onction et les autres. Or la pénitence n'imprime pas de caractère. Donc elle est susceptible d'être réitérée sous sa forme solennelle.

2° La pénitence solennelle a pour cause la grièveté aussi bien que la notoriété publique du péché pour lequel elle s'impose. Or il peut se faire qu'après l'avoir accomplie, on retombe dans des péchés semblables,

---

in pristinam gratiam, non tamen semper restituit in pristinam dignitatem; et ideo etiam mulieres post peractam pœnitentiam de fornicatione, non velantur, quia dignitatem virginitatis non recuperant. Et similiter post publicam pœnitentiam peccator non redit ad hanc dignitatem, ut possit ad clericatum assumi; et Episcopus talem ordinans, potestate ordinandi privari debet, nisi fortè necessitas Ecclesiæ id exposcat, aut consuetudo : tunc enim dispensativè recipitur ad minores ordines, non autem ad sacros ordines : primò, propter dignitatem ordinum istorum; secundò, propter timorem recidivi; tertiò, propter scandalum vitandum, quod posset in populo oriri ex memoria præcedentium peccatorum; quartò, quia non haberet frontem alios corrigendi, cùm peccatum ejus fuerit publicum.

ARTICULUS II.

Utrùm solemnis pœnitentia iterari possit.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd solemnis pœnitentia iterari possit. Sacramenta enim quæ characterem non imprimunt, cum sua solemnitate iterari possunt, sicut eucharistia, et extrema-unctio, et hujusmodi. Sed pœnitentia non imprimit characterem. Ergo cum sua solemnitate iterari potest.

2. Præterea, pœnitentia solemnizatur propter gravitatem et manifestationem peccati. Sed post peractam pœnitentiam contingit similia

ou même dans de plus grands. Donc, en pareil cas, la pénitence solennelle doit se réitérer.

Mais la pénitence solennelle a pour signification l'expulsion du premier homme du paradis terrestre. Or cette expulsion n'a eu lieu qu'une fois. Donc la pénitence solennelle ne doit de même se faire qu'une fois.

(Conclusion. — La pénitence solennelle ne doit point se réitérer, tant à cause de ce qu'elle signifie, qu'à cause de la crainte qu'il y auroit de la faire tomber par-là dans le mépris.)

La pénitence solennelle ne doit point se réitérer, et cela pour trois raisons. La première, c'est de peur qu'en la réitérant, on ne la fasse tomber dans le mépris. La seconde, c'est à cause de sa signification, puisqu'elle signifie l'expulsion du premier homme du paradis terrestre, qui n'a eu lieu qu'une fois. La troisième, c'est parce que la solennité donnée à la pénitence est comme une profession de garder la pénitence toute sa vie, et que, par conséquent, il y auroit contradiction à réitérer cette solennité. On ne lui interdit pas pour cela la pénitence, s'il revient à pécher, mais on ne peut plus lui enjoindre de pénitence solennelle.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les sacrements qui peuvent se réitérer avec leurs cérémonies, la répétition de ces cérémonies n'implique point de contradiction, et, par conséquent, il n'y a point de parité entre de tels exemples et le cas présent.

2° Quand même les crimes dont on se seroit rendu de nouveau coupable mériteroient une pénitence égale à la première, cette seconde ne devroit pas se faire solennellement, vu les raisons que nous avons données.

---

peccata committere, vel etiam graviora. Ergo solemnis pœnitentia iterùm debet adhiberi.

Sed contra, solemnis pœnitentia significat ejectionem primi hominis de paradiso. Sed hæc tantùm semel est facta. Ergo et pœnitentia solemnis tantùm semel debet fieri.

(Conclusio. — Solemnis pœnitentia, cùm propter significationem, tum etiam ne in contemptum abeat, iterari minimè debet.)

Respondeo dicendum, quòd solemnis pœnitentia iterari non debet, propter tria : primò, ne ex iteratione vilescat; secundò, propter significationem, quia significat expulsionem primi hominis de paradiso, quæ semel tantùm facta est; tertiò, quia solemnisatio est quasi quædam professio pœnitentiam perpetuò conservandi, et ideo iteratio solemnitati repugnat. Si tamen postmodum peccavit, non clauditur ei locus pœnitentiæ, sed pœnitentia solemnis iterum ei injungenda non est.

Ad primum ergo dicendum, quòd in illis sacramentis in quibus solemnitas iteratur, iteratio solemnitati non repugnat, ut est in proposito; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis ratione criminis deberetur ei eadem pœnitentia, tamen solemnitatis iteratio non competit, propter prædictas causas.

ARTICLE III.

La pénitence solennelle doit-elle être imposée aux femmes et aux clercs, et de plus, tout prêtre peut-il imposer la pénitence solennelle?

Il paroît que la pénitence solennelle ne doit pas être imposée à des femmes. 1° Les hommes à qui on l'impose doivent se raser les cheveux. Or il ne convient pas à des femmes de le faire, comme on le voit par la première épître de saint Paul aux Corinthiens, XI, 15. Donc une femme n'a point à faire de pénitence solennelle.

2° Il semble, d'un autre côté, qu'elle doit pouvoir, au besoin, être imposée à des clercs : Car elle s'impose à cause de la grièveté des fautes commises. Or un péché commis par un clerc est plus grave que ce même péché commis par un laïc. Donc la pénitence solennelle doit être imposée aux clercs à plus forte raison encore qu'aux laïques.

3° Il semble aussi que tout prêtre a le pouvoir d'imposer la pénitence solennelle. Car celui qui a en main les clefs du royaume des cieux, a dès-lors le pouvoir d'absoudre dans le tribunal de la pénitence. Or même un simple prêtre a en main les clefs du royaume des cieux. Donc tout prêtre peut administrer la pénitence solennelle.

(Conclusion. — Quoique, à raison du scandale, il soit défendu d'imposer à des clercs la pénitence publique et solennelle, on doit, au besoin, l'imposer aux femmes aussi bien qu'aux hommes, et c'est à l'évêque seul qu'il appartient de le faire : quant à la pénitence publique mais non solennelle, on peut l'imposer aux clercs eux-mêmes, et même plusieurs fois, tout aussi bien qu'aux autres.)

Toute pénitence solennelle est publique, mais non réciproquement. Car voici comment se pratique la pénitence solennelle : « Au commencement du carême, les pénitents de cette espèce se présentent, accompagnés de leurs prêtres, à l'évêque du pays, à la porte de l'église, enveloppés

---

ARTICULUS III.

Utrùm solemnis pœnitentia sit imponenda mulieribus, atque clericis : et utrùm à quolibet sacerdote possit imponi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd solemnis pœnitentia non sit imponenda mulieribus. Quia vir, cui imponitur solemnis pœnitentia, debet comam abjicere. Sed hoc non competit mulieri, ut patet, I *ad Cor.*, XI. Ergo non debet agere solemnem pœnitentiam.

2. Item, videtur quòd clericis sit imponenda : Quia imponitur propter gravitatem delicti. Sed idem peccatum gravius est in clerico, quàm in laico. Ergo magis debet imponi clerico quàm laico.

3. Item, videtur quòd à quolibet sacerdote possit imponi, quia absolvere in foro pœnitentiali est ejus, qui habet claves. Sed simplex sacerdos habet claves. Ergo potest esse minister hujusmodi pœnitentiæ.

(Conclusio. — Publica ac solemnis pœnitentia, licèt ad vitandum scandalum clericis non sit imponenda, aliis tamen viris ac mulieribus imponi potest; idque ab episcopo et semel tantùm : publica autem et non solemnis etiam clericis imponi potest pluries, sicut et aliis.)

Respondeo dicendum, quòd omnis solemnis pœnitentia est publica, sed non convertitur. Pœnitentia enim solemnis hoc modo fit : « In capite quadragesimæ tales pœnitentes præsentant se cum presbyteris suis episcopo civitatis

d'un sac, les pieds nus, le visage abaissé vers la terre, les cheveux coupés; et une fois introduits dans l'église, l'évêque, avec tout son clergé, récite pour eux les sept Psaumes de la pénitence; puis il leur impose les mains, les asperge d'eau bénite, leur met de la cendre sur la tête, leur couvre le cou d'un cilice, et leur déclare d'un ton larmoyant que, de même qu'Adam a été chassé du paradis, ils sont eux-mêmes chassés de l'église; ensuite il ordonne à ses ministres de les chasser effectivement de l'église, tout le clergé leur répétant cet anathème : « Vous mangerez votre pain à la sueur de votre front, » etc. Chaque année, le jour de la cène du Seigneur, leurs prêtres les ramèneront à l'église, et ils y resteront jusqu'à la fin de l'octave de Pâques, sans toutefois communier ni recevoir la paix; et on continuera de même tous les ans, tant que l'église leur restera interdite. Quant à leur réconciliation définitive, elle est réservée à l'évêque, à qui seul il appartient d'imposer la pénitence solennelle (1). Or cette pénitence peut être imposée aux femmes aussi bien qu'aux hommes, mais non aux clercs, à cause du scandale que cela occasionneroit. En tout cas, elle ne doit être imposée que pour des péchés qui auroient scandalisé tout un pays. Quant à la pénitence publique, non solennelle, qui se fait aussi en face de l'église, mais sans cette solennité, comme d'être condamné à faire de longs pèlerinages avec le bâton de pèlerin, elle peut se réitérer, et être enjointe par de simples prêtres; elle peut, de plus, être imposée à des clercs. On trouvera dans les auteurs la pénitence solennelle et la pénitence publique nommées l'une pour l'autre, et de là cette diversité avec laquelle il en est parlé.

Je réponds aux arguments : 1° une femme garde ses cheveux en signe de soumission; mais l'homme n'a point à déposer les siens à un pareil titre : c'est pourquoi, dans l'imposition de la pénitence, une femme ne doit point se raser les cheveux, comme le feroit un homme.

(1) Réginon, *De Disciplina Eccles.*, édit de Baluze, pag. 135.

---

ante fores ecclesiæ sacco induti, nudis pedibus, vultibus in terram demissis, coma deposita, et eis in ecclesiam introductis, episcopus cum omni clero, septem Psalmos pœnitentiales dicit; et postmodum eis manum imponit; aquam benedictam super eos spargit, et cinerem capitibus superponit; cilicio colla eorum operit, et denuntiat eis lacrymabiliter, quòd sicut Adam ejectus est de paradiso, ita ipsi de ecclesia ejiciuntur; postea jubet ministris ut eos ab ecclesia pellant, clero eos prosequente cum hoc responsario : « In sudore vultûs tui, etc. » In cœna autem Domini quolibet anno à suis presbyteris in Ecclesiam reducuntur; et erunt ibi usque ad octavas Paschæ; ita tamen quòd non communicabunt, neque pacem accipient; et sic fiet quolibet anno, quousque aditus Ecclesiæ est eis interdictus. Ultima autem reconciliatio reservatur episcopo, ad quem solum spectat solemnis pœnitentiæ impositio. » Potest autem imponi viris et mulieribus; sed non clericis, propter scandalum. Non autem talis pœnitentia debet imponi nisi pro peccato quod totam commoverit urbem. Publica autem, et non solemnis pœnitentia est, quæ in facie ecclesiæ fit, sed non cum solemnitate prædicta; sicut peregrinatio per mundum cum baculo cubitali; et hæc potest iterari, et à simplici sacerdote injungi; et potest etiam clerico imponi. Tamen quandoque solemnis pœnitentia accipitur pro publica; et secundùm hoc auctoritates quædam variè loquuntur de solemni.

Ad primum ergo dicendum, quòd mulier habet comam in signum subjectionis, non autem vir : et ideo non competit ut in pœnitentia mulieri coma deponatur, sicut viro.

2° Quoique les péchés des clercs soient plus graves, toutes choses égales d'ailleurs, que ceux des laïques, le respect dû à son ordre demande que la pénitence solennelle ne leur soit point imposée. Ainsi c'est à l'ordre lui-même, et non à la personne, qu'on accorde ce ménagement.

3° Les péchés considérables requièrent de grandes précautions pour pouvoir être guéris. C'est pour cela qu'on réserve aux seuls évêques l'injonction de la pénitence solennelle, qui ne doit s'imposer que pour les péchés les plus graves.

QUESTION XXIX.

Du sacrement de l'extrême-onction, et d'abord en quoi il consiste et comment il a été institué.

A la suite du sacrement de pénitence vient celui de l'extrême-onction.

Ici se présentent cinq questions principales à examiner : 1° En quoi ce sacrement consiste, et comment il a été institué. 2° Quels en sont les effets. 3° Quel en est le ministre. 4° A qui il doit être conféré, et sur quelles parties du corps. 5° S'il peut être réitéré.

Sur le premier point on demande 1° Si l'extrême-onction est un sacrement. 2° Si elle ne fait qu'un sacrement. 3° Si ce sacrement a été institué par Notre-Seigneur. 4° Si l'huile d'olive est la matière qui convient à ce sacrement. 5° S'il faut que l'huile soit consacrée. 6° Si la matière de ce sacrement doit être consacrée par l'évêque. 7° Si ce sacrement a une forme déterminée. 8° Si la forme de ce sacrement doit consister en une

---

Ad secundum dicendum, quòd quamvis in eodem genere peccati clericus plus peccet quàm laicus; tamen non imponitur ei pœnitentia solemnis, ne ordo veniat in contemptum : unde non defertur personæ, sed ordini.

Ad tertium dicendum, quòd magna peccata indigent magna cautela ad sui curationem : et ideo injunctio pœnitentiæ solemnis, quæ non nisi pro gravissimis peccatis fit, soli episcopo reservatur.

QUÆSTIO XXIX.

De sacramento extremæ unctionis, quantùm ad ipsius essentiam et institutionem, in novem articulos divisa.

Posthæc considerandum est de sacramento extremæ unctionis; de quo quinque videnda sunt : Primò, de essentialibus ipsius, et de ejus institutione; secundò, de effectu ipsius; tertiò, de ministro ipsius; quartò, de eo cui conferri debet, et in qua parte; quintò, de ejus iteratione.

Circa primum quæruntur novem : 1° Utrùm extrema unctio sit sacramentum. 2° Utrùm sit unum sacramentum. 3° Utrùm hoc sacramentum fuerit à Christo institutum. 4° Utrùm oleum olivæ sit conveniens materia hujus sacramenti. 5° Utrùm oporteat oleum esse consecratum. 6° Utrùm oporteat materiam hujus sacramenti per episcopum consecrari. 7° Utrùm hoc sacramentum habeat aliquam formam. 8° Utrùm forma hujus sacramenti debeat proferri per ora-

formule déprécative. 9° Si cette formule déprécative est la forme qui convient à ce sacrement.

ARTICLE I.

L'extrême-onction est-elle un sacrement?

Il paroît que l'extrême-onction n'est pas un sacrement. 1° L'huile s'emploie pour les infirmes comme elle s'emploie pour les catéchumènes. Or l'onction qui se fait avec l'huile des catéchumènes ne constitue pas un sacrement. Donc ce n'est pas non plus un sacrement que l'extrême-onction, qui s'administre avec l'huile des infirmes.

2° Les sacrements de l'ancienne loi étoient des figures de ceux de la loi nouvelle. Or aucun d'eux n'a pu figurer l'extrême-onction. Donc l'extrême-onction n'est pas un sacrement de la nouvelle loi.

3° Suivant saint Denys l'Aréopagite, tout sacrement a pour objet, ou de purifier, ou d'éclairer, ou de perfectionner. Or l'extrême-onction n'est destinée ni à purifier, ni à éclairer, puisque de tels effets ne sont attribués qu'au baptême, ni de perfectionner, puisque, d'après le même saint Denys (livre de la Hiérarchie céleste, chapitre 2), c'est là l'effet de la confirmation et de l'eucharistie. Donc l'extrême-onction n'est pas un sacrement.

Mais les sacrements de l'Eglise satisfont à tous les besoins de l'homme dans les diverses situations de sa vie. Or pour ceux qui se trouvent au moment de sortir de ce monde, l'Eglise ne leur présente pas d'autre secours spécial que l'extrême-onction. Donc l'extrême-onction est un sacrement.

D'ailleurs, les sacrements ne sont pas autre chose que des remèdes spirituels. Or l'extrême-onction en est une espèce, puisqu'elle peut avoir pour effet la rémission des péchés, comme le prouvent les paroles de l'apôtre saint Jacques, V, 15. Donc elle est un sacrement.

---

tionem deprecativam. 9° Utrùm prædicta oratio sit competens forma hujus sacramenti.

ARTICULUS I.

Utrùm extrema unctio sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd extrema unctio non sit sacramentum. Quia sicut oleum assumitur ad infirmos, ita ad catechumenos. Sed unctio quæ fit oleo ad catechumenos, non est sacramentum. Ergo nec extrema unctio quæ fit oleo ad infirmos.

2. Præterea, sacramenta veteris legis fuerunt signa sacramentorum novæ legis. Sed extrema unctio non habuit aliquam figuram in veteri lege. Ergo non est sacramentum novæ legis.

3. Præterea, secundùm Dionysium (lib. *De Cœl. Hier.* cap. 3), omne sacramentum est vel ad purgandum, vel ad illuminandum, vel ad perficiendum. Sed extrema unctio non ponitur neque ad purgandum, nec ad illuminandum (quia hoc soli baptismo attribuitur), neque ad perficiendum (quia hoc secundùm ipsum Dionysium (lib. *De Eccl. Hier.* cap. 2), pertinet ad Chrisma et ad Eucharistiam). Ergo extrema unctio non est sacramentum.

Sed contra : Sacramenta Ecclesiæ sufficienter subveniunt defectibus hominum secundùm quemlibet statum. Sed exeuntibus non subvenit aliud, quàm extrema unctio. Ergo ipsa est sacramentum.

Præterea, sacramenta nihil aliud sunt quàm quædam spirituales medicinæ. Sed extrema unctio est quædam spiritualis medicina, quia valet ad remissionem peccatorum, ut habetur, *Jacob*, V. Ergo est sacramentum.

(Conclusion. — Comme l'extrême-onction peut avoir pour effet la rémission des péchés, et qu'elle n'est pas l'accessoire d'un autre sacrement, il suit de là qu'elle doit être rangée parmi les sacrements, et non pas simplement parmi les sacramentaux.)

Parmi les opérations visibles pour lesquelles l'Eglise prête son ministère, les unes sont des sacrements, comme le baptême, les autres des sacramentaux, comme les exorcismes; et il y a entre les unes et les autres cette différence, que les premières sont des actions qui atteignent l'effet principalement voulu dans l'administration des sacrements, au lieu que les seconds ne l'atteignent pas, mais y tendent seulement. Or l'effet voulu dans l'administration des sacrements, c'est la guérison de la maladie du péché, selon ce qui est dit dans *Isaïe*, XXVII, que « tout le fruit à recueillir consiste dans la destruction du péché. » Comme donc les paroles de saint Jacques prouvent que cet effet est atteint par l'extrême-onction, comme d'ailleurs l'extrême-onction n'est l'accessoire d'aucun autre sacrement, il s'ensuit qu'elle doit être rangée parmi les sacrements, et non pas simplement parmi les sacramentaux (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'huile des catéchumènes n'obtient point la rémission des péchés, parce que c'est là l'effet du baptême; mais elle dispose en quelque façon au baptême lui-même, ainsi que nous l'avons dit plus haut, troisième partie, quest. LXXI, art. 1 ; et, par conséquent, cette onction n'est point un sacrement, comme l'est au contraire l'extrême-onction.

2° Ce sacrement a pour effet immédiat de disposer l'homme à être mis en possession de la gloire céleste, puisqu'il est donné au moment où l'ame va se séparer du corps ; et comme, sous l'ancienne loi, le temps

(1) C'est d'ailleurs un point de doctrine aujourd'hui défini par le concile de Trente, *sess.* VII, can. 1, *De Sacramentis in genere*, en ces termes : « Si quis dixerit sacramenta novæ legis non fuisse omnia à Jesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora quàm septem, videlicet baptismum, etc., extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse verè et propriè sacramentum, anathema sit. »

(Conclusio. — Cùm extrema unctio ad peccatorum remissionem valeat, nec ad aliud sacramentum ordinetur; est sacramentum, non autem quidpiam sacramentale.)

Respondeo dicendum, quòd in his quæ Ecclesia visibiliter operatur, quædam sunt sacramenta, ut baptismus ; quædam sacramentalia, ut exorcismus : quorum est hæc differentia, quod *sacramentum* dicitur illa actio Ecclesiæ, quæ attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum ; sed *sacramentale* dicitur illa actio, quæ quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus in administratione sacramentorum est curatio morbi peccati : unde, *Isaiæ*, XXVII : « Hic est omnis fructus ut tollatur peccatum. » Et ideo cùm ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Jacobi patet, nec ordinetur ad aliud sacramentum quasi ei annexum, constat quod extrema unctio non est *sacramentale*, sed *sacramentum*.

Ad primum ergo dicendum, quòd oleum quo catechumeni inunguntur, sua unctione non perducit ad peccati remissionem, quia hoc ad baptismum pertinet ; sed aliquo modo ad baptismum disponit, ut supra dictum est (III. part. qu. 71, art. 1). Et ideo illa unctio non est sacramentum, sicut unctio extrema.

Ad secundum dicendum, quòd hoc sacramentum immediatè hominem ad gloriam disponit, cùm exeuntibus à corpore detur; et quia

n'étoit pas encore venu d'entrer en possession de la gloire, attendu que la loi n'a conduit personne à l'état de perfection, *Hebr.*, VII, 19, c'est pour cela que l'extrême-onction n'a pas dû y être figurée par un sacrement qui lui répondît dans le même genre, quoiqu'elle l'ait été du reste d'une manière éloignée par toutes les guérisons dont on trouve le récit dans l'ancien Testament.

3° Saint Denys n'a fait aucune mention de l'extrême-onction, non plus que de la pénitence et du mariage, parce qu'il n'avoit à parler des sacrements qu'autant que la connoissance en pouvoit aider à faire connoître l'ordre observé dans la hiérarchie ecclésiastique, soit pour l'action de les administrer, soit pour celle de les recevoir. Comme néanmoins l'extrême-onction procure la grace et la rémission des péchés, il n'est pas douteux qu'elle n'ait la vertu de purifier et d'éclairer aussi bien que le baptême, quoique moins parfaitement.

ARTICLE II.

L'extrême-onction ne fait-elle qu'un sacrement?

Il paroît que l'extrême-onction fait plus d'un sacrement. 1° L'unité d'une chose s'infère de sa matière et de sa forme, puisqu'elle découle du même principe que l'être même de cette chose. Or la forme de ce sacrement se réitère plusieurs fois, même dans le cours de la même action, et il en est de même de sa matière, que le prêtre applique successivement à diverses parties du corps. Donc ce sacrement doit en faire plusieurs.

2° Ce qui fait ici le sacrement c'est l'onction même, car il seroit ridicule de dire que c'est l'huile qu'on y emploie. Or les onctions sont multipliées. Donc le sacrement lui-même l'est aussi.

3° L'administration d'un sacrement ne doit pas se partager entre plu-

---

in veteri lege non erat adhuc tempus perveniendi ad gloriam, quia *nemínem ad perfectum adduxit lex*, ideo istud sacramentum illi præfigurari non debuit per aliquod sacramentum sibi respondens, sicut per figuram ejusdem generis; quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum sit, in omnibus curationibus quæ leguntur in veteri testamento.

Ad tertium dicendum, quòd Dionysius non facit aliquam mentionem de extrema unctione, sicut nec de pœnitentia, nec de matrimonio; quia ipse non intendit determinare de sacramentis, nisi quatenùs per ea innotescere potest Ecclesiasticæ hierarchiæ ordinis dispositio, quantùm ad ministros et actiones ministrorum, et recipientes. Tamen cùm per extremam unctionem aliquis consequatur gratiam et remissionem peccatorum, non est dubium quòd extrema unctio habet vim illuminativam et purgativam, sicut baptismus, quamvis non ita plenam.

ARTICULUS II.

Utrùm extrema unctio sit unum sacramentum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd extrema unctio non sit unum sacramentum: Quia unitas rei est ex sua materia et ex sua forma, cùm ex eodem res habeat esse et unitatem. Sed forma hujus sacramenti frequenter iteratur, etiam eadem vice; et materia plures innuncto adhibetur, secundùm diversas partes. Ergo non est unum sacramentum.

2. Præterea, ipsa unctio est sacramentum: ridiculum enim est dicere quòd oleum sit sacramentum. Sed sunt plures unctiones. Ergo sunt plura sacramenta.

3. Præterea, unum sacramentum ab uno

sieurs ministres. Or il est des cas où l'administration de l'extrême-onction doit être partagée entre plusieurs ministres, comme celui où un prêtre vient à mourir après avoir fait la première onction, puisqu'alors un autre prêtre doit faire à sa place le reste des onctions. Donc l'extrême-onction doit faire à elle seule plusieurs sacrements.

Mais il faut raisonner des onctions usitées dans ce sacrement, comme des immersions usitées dans le baptême. Or les immersions réitérées dans le baptême ne constituent pas plusieurs baptêmes. Donc les onctions réitérées dans cet autre sacrement ne constituent pas plusieurs sacrements.

D'ailleurs, si ces onctions réitérées faisoient plusieurs sacrements, il suffiroit de la première onction pour que le sacrement fût dès-lors achevé, puisque chaque sacrement se suffit à lui-même pour ce qui constitue sa propre essence. Or il est faux qu'il suffise de la première onction pour que le sacrement même de l'extrême-onction soit achevé. Donc toutes les onctions réunies ne font qu'un même sacrement.

(Conclusion. — Quoique l'extrême-onction s'administre au moyen de plusieurs actions distinctes, toutes ces actions réunies ne constituent que le même sacrement, puisqu'elles ont toutes pour objet de signifier et d'opérer le même effet.)

Une chose peut se dire *une* en trois sens différents : premièrement, en ce sens qu'elle soit indivisible, au point de n'être multiple ni en acte ni en puissance, comme le point mathématique, ou l'unité elle-même ; deuxièmement, en ce sens qu'elle fasse un seul et même continu, comme seroit une ligne, et alors elle est une en acte, mais multiple en puissance ; troisièmement, en ce sens qu'elle forme un corps composé de diverses parties, comme seroit une maison, qui est multiple, même en acte, mais de manière toutefois à ne constituer qu'un seul et même tout, et c'est de cette troisième manière qu'il y a unité dans chaque sacrement, toutes ses di-

---

ministro perfici debet. Sed in aliquo casu extrema unctio non potest perfici ab uno ministro; sicut si post primam unctionem factam sacerdos moriatur; tunc enim alius sacerdos debet ulteriùs procedere. Ergo extrema unctio non est unum sacramentum.

Sed contra : Sicut se habet immersio ad baptismum, ita se habet unctio ad hoc sacramentum. Sed plures immersiones sunt unum sacramentum baptismi. Ergo et plures unctiones sunt unum sacramentum extremæ unctionis.

Præterea, si non esset unum sacramentum, tunc facta prima unctione, non oporteret ad perfectionem sacramenti quòd fieret secunda; quia quodlibet sacramentum per se habet esse perfectum. Sed hoc falsum est. Ergo est unum sacramentum.

(Conclusio. — Extrema unctio quamvis per multas perficiatur actiones, unum nihilominùs sacramentum est; cùm hæ actiones ad rem unam significandam, atque efficiendam ordinentur.)

Respondeo dicendum, quòd unum numero per se loquendo dicitur tripliciter : uno modo, sicut indivisibile, quod nec actu nec potentia est plura, ut punctus et unitas. Alio modo, sicut continuum, quod quidem actu est unum, sed plura potentia, ut linea. Tertio modo, sicut perfectum aliquod quod ex pluribus partibus constituitur, ut domus, quæ est multa quodammodo etiam in actu, sed illa multa conveniunt in aliquo uno : et hoc modo quodlibet sacramentum dicitur unum, in quantum multa quæ sunt in uno sacramento, adunantur ad unum

verses parties conspirant à signifier la même chose et à produire le même effet. Car tous les sacrements opèrent ce qu'ils signifient. Lors donc qu'il suffit d'une seule action pour signifier l'effet entier, comme on voit que cela a lieu dans la confirmation, cette seule action constitue l'unité du sacrement; mais quand l'effet du sacrement peut être signifié aussi bien par plusieurs actions que par une seule, son unité peut résulter indifféremment d'une seule ou de plusieurs actions, comme dans le baptême, dont l'effet est signifié également par une seule immersion et par trois : car l'ablution ou la purification de l'ame, qui est signifiée dans ce sacrement, peut être opérée par trois immersions comme par une. Enfin, lorsque la signification n'est parfaite qu'au moyen de plusieurs actions, comme dans l'eucharistie, qui, étant une réfection spirituelle, requiert, à l'instar de la réfection corporelle, le manger et le boire, le sacrement lui-même n'est parfait qu'à condition que ces diverses actions soient posées. Il en est de même dans l'extrême-onction. Car la guérison des maux de l'ame ne peut y être signifiée comme il faut, que par l'application du remède au siége de chacun des maux dont l'ame peut être atteinte : ce sacrement ne sera donc parfait, qu'au moyen de plusieurs opérations distinctes.

Je réponds aux arguments : 1° L'unité d'un tout n'est point détruite par la multiplicité de la matière ou de la forme des parties qui le constituent, comme on en voit un exemple sensible dans le corps humain, dont l'unité résulte du juste tempérament dans lequel sont assemblés les os et les chairs qui le composent. Il en est de même de l'eucharistie et de l'extrême-onction : la multiplicité de la matière et de la forme de l'un comme de l'autre de ces deux sacrements ne détruit point l'unité de ces sacrements eux-mêmes.

2° Quoique les actions qui se font dans l'administration de l'extrême-onction soient multiples en elles-mêmes, elles conspirent à une même

---

significandum vel causandum; quia sacramentum significando causat. Et ideo quando una actio sufficit ad perfectam significationem, unitas sacramenti consistit in illa actione tantùm, sicut patet in confirmatione : quando autem significatio sacramenti potest esse et in una et in multis actionibus, tunc sacramentum perfici potest et una actione et pluribus, sicut baptismus una immersione et tribus; quia ablutio, quæ significatur in baptismo, potest esse per unam immersionem et per multas. Quando autem perfecta significatio non potest esse nisi per plures actiones, tunc plures actiones sunt de perfectione sacramenti, sicut patet in Eucharistia, quia refectio corporalis, quæ significat spiritualem, non potest esse nisi per cibum et potum. Et simile est in hoc sacramento; quia curatio interiorum vulnerum non potest perfectè significari nisi per appositionem medicinæ ad diversas vulnerum radices; et ideo plures actiones sunt de perfectione hujus sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd unitas totius perfecti non tollitur propter diversitatem materiæ aut formæ, quæ est in partibus totius; sicut constat quòd non est eadem materia carnis et ossis ex quibus constituitur unus homo, nec eadem forma : et similiter etiam in sacramento Eucharistiæ, et in hoc sacramento, pluralitas materiæ et formæ unitatem sacramenti non tollit.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis illæ actiones sint plures simpliciter, tamen uniuntur in una perfecta actione, quæ est unctio om-

action totale, à savoir, à l'onction de tous les organes des sens corporels, par lesquels la maladie a coutume d'entrer dans l'ame.

3° Quoique pour l'eucharistie, si le prêtre célébrant vient à mourir après la consécration du pain, un autre prêtre puisse procéder à la consécration du vin, soit en reprenant la suite de l'action là ou le premier s'est arrêté, soit en recommençant le sacrifice entier sur une nouvelle matière; il n'est pas permis de recommencer ainsi pour l'extrême-onction, mais on doit toujours se borner à continuer l'action commencée, parce qu'il en seroit alors de l'onction répétée sur la même partie, comme des paroles de la consécration prononcées deux fois sur la même hostie, ce qui ne doit jamais se faire. D'un autre côté, la pluralité des ministres ne détruit point l'unité de ce sacrement, parce qu'ils n'agissent que comme instruments, et que l'emploi de plusieurs marteaux pour la confection d'un ouvrage matériel n'empêche en aucune manière l'unité de cet ouvrage même.

ARTICLE III.

Ce sacrement a-t-il été institué par Jésus-Christ?

Il paroît que ce sacrement n'a pas été institué par Jésus-Christ. 1° L'Evangile mentionne les sacrements dont Jésus-Christ est l'auteur, tels que l'eucharistie et le baptême. Or l'Evangile ne nous dit mot de l'extrême-onction. Donc ce sacrement n'a point été institué par Jésus-Christ.

2° Le Maître des Sentences a dit en termes formels, liv. IV, dist. 23, que ce sacrement a été institué par les apôtres. Donc Jésus-Christ ne l'a point institué en personne.

3° Jésus-Christ a représenté dans sa propre personne les sacrements qu'il a institués par lui-même, comme on voit qu'il l'a fait de l'eucharistie et du baptême. Or il n'a point représenté dans sa propre personne le

---

nium exteriorum sensuum, quibus hauritur morbus interior.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis in Eucharistia, si post consecrationem panis moriatur sacerdos, alius sacerdos possit procedere ad consecrationem vini, incipiens ubi ille dimisit, vel etiam incipere à capite supra aliam materiam; tamen in extrema unctione non potest à capite incipere, sed debet semper procedere; quia unctio in eadem parte facta tantùm valet, ac si consecretur bis eadem hostia, quod nullo modo faciendum est. Nec tamen ministrorum plur[illegible] unitatem hujus sacramenti, quia instrumentaliter tantùm operantur; mutatio autem marteliorum non tollit unitatem operationis fabri.

ARTICULUS III.

Utrùm hoc sacramentum fuerit à Christo institutum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd hoc sacramentum non fuerit institutum à Christo. Quia de institutione sacramentorum, quæ Christus instituit, fit mentio in Evangelio, sicut de Eucharistia et Baptismo. Sed nulla fit mentio de extrema unctione. Ergo non est à Christo instituta.

2. Præterea, Magister expressè dicit in IV, *Distinctione* XXIII, quòd est institutum ab apostolis. Ergo ipse Christus per se non instituit.

3. Præterea, sacramentum quod Christus instituit, etiam ipse per se exhibuit, ut patet de Eucharistia et Baptismo. Sed hoc sacramentum

sacrement de l'extrême-onction. Donc il ne l'a pas institué par lui-même.

Mais les sacrements de la loi nouvelle ont plus de dignité que ceux de la loi ancienne. Or tous les sacrements de la loi ancienne ont eu Dieu pour auteur. Donc, à plus forte raison, les sacrements de la nouvelle loi doivent avoir Jésus-Christ pour auteur.

D'ailleurs, qui peut créer une institution peut aussi l'abolir. Or l'Eglise qui a hérité dans la personne des successeurs des apôtres du pouvoir des apôtres eux-mêmes, n'auroit pas le droit d'abolir le sacrement de l'extrême-onction. Donc ce sacrement n'a pas été institué par les apôtres, mais par Jésus-Christ.

(Conclusion. — Nous devons dire que, comme le sacrement de l'extrême-onction a, en vertu de son institution, une efficacité qui ne peut lui venir que de Dieu, il a dû être institué par Jésus-Christ comme tous les autres sacrements, quoique ce soient les apôtres qui l'aient promulgué.)

Il existe sur ce point deux opinions (1). Suivant quelques-uns, en effet, ce sacrement, aussi bien que celui de la confirmation, n'a point été institué par Jésus-Christ en personne, mais ce sont les apôtres qui ont été chargés par lui de l'instituer, parce que, disent-ils, ces deux sacrements conférant la plénitude de la grace, n'ont pu être institués que depuis que l'Esprit-Saint a été pleinement envoyé à l'Eglise : aussi sont-ils tellement des sacrements de la loi nouvelle, qu'ils n'ont pas même été figurés dans l'ancienne loi. Mais une raison de cette nature n'est pas bien convaincante; car Jésus-Christ auroit pu aussi bien instituer ces sacrements avant sa passion, que promettre dans ces mêmes temps l'envoi du Saint-Esprit. C'est pourquoi les autres théologiens s'accordent à dire que Jésus-Christ a institué en personne tous les sacrements, quoiqu'il n'ait

(1) La question se trouve maintenant définie par le concile de Trente, *sess.* XIV, can. 1, *De sacramento extremæ unctionis*, en ces termes : « Si quis dixerit extremam unctionem non esse verè et propriè sacramentum, à Christo Domino nostro institutum, et à B. Jacobo apos-

---

nulli ipse exhibuit. Ergo per se non instituit.

Sed contra : Sacramenta novæ legis sunt digniora quàm sacramenta veteris legis. Sed omnia sacramenta veteris legis sunt à Deo instituta. Ergo multò fortius omnia sacramenta novæ legis habent institutionem ab ipso Christo.

Præterea, ejusdem est instituere et statutum removere. Sed Ecclesia quæ in successoribus Apostolorum habet eamdem auctoritatem, quam Apostoli habuerunt, non posset auferre sacramentum extremæ unctionis. Ergo Apostoli non instituerunt, sed ipse Christus.

(Conclusio. — Extremæ unctionis sacramentum, cùm ex institutione efficaciam habeat, quæ ei nonnisi divinitùs inest, à Christo fuisse institutum, sicut et cætera sacramenta, dici debet, quamvis ab Apostolis promulgatum sit.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quòd sacramentum istud, et confirmationis, Christus non instituit per se, sed Apostolis instituendum dimisit; quia hæc duo propter plenitudinem gratiæ, quæ in eis confertur, non poterant ante Spiritûs sancti missionem plenissimam institui : unde sunt ita sacramenta novæ legis, quòd in veteri lege figuram non habuerunt. Sed hæc ratio non multùm cogit : quia sicut Christus ante passionem suam promisit plenam Spiritûs sancti missionem, ita potuit instituere hæc sacramenta. Et ideo alii dicunt, quòd omnia sacramenta Christus instituit per seipsum : sed quædam per seipsum promulga-

promulgué par lui-même que ceux d'entre ces sacrements dont on a le plus de peine à se persuader la vertu, et qu'il ait réservé à ses apôtres le soin de promulguer les autres, tels que l'extrême-onction et la confirmation. Cette dernière opinion nous semble d'autant plus probable, que les sacrements sont quelque chose de fondamental dans la législation chrétienne : c'est donc au législateur lui-même qu'il appartient de les instituer. D'ailleurs, ils ont, en vertu de leur institution, une efficacité de telle nature, qu'elle ne sauroit leur venir que de Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Notre-Seigneur a fait et dit bien des choses qui ne nous sont point rapportées dans l'Evangile. Car les Evangélistes se sont spécialement occupés de nous faire connoître les choses qui intéressent essentiellement le salut et l'organisation de l'Eglise; voilà pourquoi ils nous ont raconté l'institution du baptême, de la pénitence, de l'eucharistie et de l'ordre, faite par Notre-Seigneur, sans rien nous dire de celle de l'extrême-onction et de la confirmation, qui ne sont point de nécessité de salut, et ne modifient en rien la constitution ecclésiastique. Ajoutons que l'évangéliste saint Marc a fait mention d'onctions, lorsqu'il a dit, VI, 13, « Que les apôtres oignoient d'huile les infirmes (1). »

2° Lorsque le Maître des Sentences a dit que les apôtres ont institué le sacrement de l'extrême-onction, il a voulu dire que ce sont eux qui nous en ont promulgué ou fait connoître l'institution par leurs enseignements (2).

3° Jésus-Christ n'a représenté dans sa personne que les sacrements qu'il a donné l'exemple de recevoir; mais il ne pouvoit recevoir ni la pé-

tolo promulgatum, sed ritum tantùm acceptum à patribus, aut figmentum humanum, anathema sit. »

(1) Observons cependant avec Sylvius (in artic. 1), que les onctions que faisoient les apôtres dans ces circonstances n'étoient pas à proprement parler le sacrement d'extrême-onction, puisqu'ils les faisoient indistinctement à toute sorte d'infirmes, que ceux-ci fussent ou non en danger de mort. C'est pourquoi le concile de Trente s'est borné à déclarer que ce sacrement se trouve insinué dans l'évangile de saint Marc.

(2) C'est là, comme l'observe Sylvius, interpréter bénignement le Maître des Sentences.

---

vit, quæ sunt majoris difficultatis ad credendum : quædam autem Apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem et confirmationem. Et hæc opinio pro tanto videtur probabilior, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent : et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio : et iterùm, quia ex institutione efficaciam habent, quæ in eis nonnisi divinitus inest.

Ad primum ergo dicendum, quòd multa Dominus fecit et dixit, quæ in Evangelio non conjnentur. Illa enim præcipuè curaverunt Evangelistæ tradere, quæ ad necessitatem salutis et Ecclesiasticæ dispositionis pertinent : et ideo potiùs institutionem baptismi, et pœnitentiæ, et eucharistiæ, et ordinis factam à Christo narraverunt, quàm extremæ unctionis vel confirmationis, quæ neque sunt de necessitate salutis, neque ad dispositionem sive distinctionem Ecclesiæ pertinent. Tamen etiam de olei unctione fit mentio in Evangelio, *Marci*, VI, ubi dicitur, quòd Apostoli oleo ungebant infirmos.

Ad secundum dicendum, quòd Magister dicit ab Apostolis institutum, quia per doctrinam Apostolorum nobis promulgata est ejus institutio.

Ad tertium dicendum, quòd Christus non exhibuit aliquod sacramentum nisi quod ipse

nitence ni l'extrême-onction, puisqu'il étoit sans péché Voilà pourquoi il n'a pas représenté ces sacrements dans sa propre personne.

ARTICLE IV.

L'huile d'olive est-elle la matière qui convient pour l'administration de ce sacrement?

Il paroît que l'huile d'olive n'est pas une matière convenable pour l'administration de ce sacrement. 1° Ce sacrement dispose immédiatement à l'incorruptibilité. Or un tel effet seroit signifié beaucoup mieux par le baume qui entre dans la composition du chrême. Donc le chrême conviendroit mieux pour matière à ce sacrement.

2° Ce sacrement est un médicament spirituel. Or le vin figureroit mieux ce médicament spirituel, comme on le voit dans la parabole de l'homme maltraité par des voleurs, rapportée par saint Luc, X, 34. Donc il conviendroit encore mieux d'employer le vin pour matière de ce sacrement.

3° Là où le danger est le plus grand, les remèdes les plus communs sont ce qu'il y a de plus à propos. Or l'huile d'olive n'est pas un remède bien commun, puisqu'elle ne se trouve pas en tout pays. Donc, puisque ce sacrement est destiné aux mourants, dont la situation est de toutes la plus critique, l'huile d'olive n'est pas une matière qui y convienne.

Mais saint Jacques, V, 14, déclare expressément que « l'huile » doit être la matière de ce sacrement. Or l'huile proprement dite, c'est l'huile d'olive. Donc l'huile d'olive est la matière du sacrement d'extrême-onction.

D'ailleurs, la guérison spirituelle est fort bien signifiée par les onctions faites avec l'huile, comme le prouvent ces paroles d'Isaïe, I, 6 : « Ce n'est que plaie enflammée, qui n'a point été bandée, à laquelle on n'a point

---

accepit in exemplum : accipere autem pœnitentiam et extremam unctionem sibi non competebat, quia sine peccato erat; ideo non exhibuit.

ARTICULUS IV.

Utrùm oleum olivæ sit conveniens materia hujus sacramenti.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd oleum olivæ non sit conveniens materia hujus sacramenti. Quia hoc sacramentum immediatè ad incorruptionem ordinat. Sed incorruptio significatur per balsamum quod in chrismate ponitur. Ergo chrisma esset convenientior materia hujus sacramenti.

2. Præterea, hoc sacramentum est spiritualis medicatio. Sed spiritualis medicatio per vini appositionem significatur, sicut patet, *Luc*, X, in parabola de sauciato. Ergo vinum etiam esset convenientior materia hujus sacramenti.

3. Præterea, ubi est majus periculum, ibi debet adhiberi commune remedium. Sed oleum olivæ non est commune remedium, quia non invenitur in qualibet terra. Ergo, cùm hoc sacramentum detur exeuntibus, qui sunt in maximo periculo, videtur quòd oleum olivæ non sit materia conveniens.

Sed contra est, quòd, *Jacob.*, V, oleum materia hujus sacramenti determinatur. Sed oleum propriè non dicitur nisi oleum olivæ. Ergo hoc est materia hujus sacramenti.

Præterea, spiritualis sanatio per olei inunctionem significatur, ut patet, *Isai.*, I, ubi dicitur : « Plaga tumens non est curata medi-

appliqué de remède, et qu'on n'a point adoucie avec l'huile. » Donc l'huile est la matière qui convient à ce sacrement.

(CONCLUSION. — Comme l'huile d'olive a pour propriétés d'adoucir, de pénétrer les substances et de s'épandre aisément, elle convient pour matière au sacrement d'extrême-onction, qui doit avoir pour effet d'achever la guérison de l'ame par les moyens les plus doux.)

La guérison spirituelle à procurer au fidèle à la fin de ses jours doit être parfaite, puisqu'après elle il n'y en a point d'autre; elle doit se faire en même temps par des moyens doux, pour relever au lieu d'abattre l'espérance, cette vertu si nécessaire aux mourants. Or l'huile a pour propriétés d'adoucir et de pénétrer les substances, par la tendance qu'elle a à s'épandre de sa nature. L'huile est donc la matière qui convient à ce sacrement pour signifier ces divers effets; et comme on entend principalement sous ce nom l'huile d'olive, puisque les autres liqueurs appelées de ce même nom, ne le portent qu'à cause de la ressemblance qu'elles ont avec celle qui se tire des olives, c'est cette huile qui doit être employée pour matière dans ce sacrement. Nous pourrions au besoin appuyer notre assertion des principes d'étymologie, d'après lesquels ce mot *huile*, venant du latin *oleum*, vient par-là même du mot *olea* qui signifie *olivier*, ou du mot *oliva*, *olive*, comme le grec ἔλαιον vient d'ἐλαία.

Je réponds aux arguments : 1° L'incorruptibilité de la gloire est une chose en dehors du sacrement de l'extrême-onction, et, par conséquent, il n'est point nécessaire que la matière de ce sacrement la signifie. Ce n'est donc point le baume qui doit être cette matière, d'autant plus que cette plante, par son odeur, représente plutôt la bonne renommée, chose dont n'ont plus besoin ceux qui sont pour sortir de ce monde, au lieu qu'ils ont besoin de ce qui est signifié par l'huile, à savoir, de la pureté de conscience.

2° Le vin contribue à la guérison par sa vertu caustique; l'huile, au

---

camine, neque fota oleo. » Ergo conveniens materia hujus sacramenti est oleum.

(CONCLUSIO. — Oleum olivæ, cùm sit lenitivum ac penetrativum usque ad intima, ac diffusivum, conveniens materia est sacramenti extremæ unctionis, quod spiritualem sanationem perfectam ac lenem facere debet.

Respondeo dicendum, quòd spiritualis sanatio quæ in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relinquitur; et lenis, ut spes quæ exeuntibus est maximè necessaria, non frangatur, sed foveatur. Oleum autem lenitivum est et penetrativum usque ad intima, et etiam diffusivum. Et ideo quantùm ad utrumque prædictorum est conveniens materia hujus sacramenti. Et quia *oleum* principaliter nominatur olivæ liquor, cùm alii liquores solùm ex similitudine ad ipsum, *olei* nomen accipiant, ideo *oleum olivæ* etiam debet esse, quod assumitur in materiam hujus sacramenti. Unde *oleum* ab *oliva* vel ab *olea*, sicut ἔλαιον græcè ab ἐλαία denominatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd incorruptio gloriæ est res non contenta in hoc sacramento, nec oportet quòd tali rei significatio materiæ respondeat. Unde non oportet quòd balsamum ponatur in materia hujus sacramenti, quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famæ, qua de cætero non indigent propter se exeuntes, sed indigent tantùm nitore conscientiæ, qui per oleum significatur.

Ad secundum dicendum, quòd vinum sanat mordicando, sed oleum leniendo : et ideo cu-

contraire, par sa vertu lénitive : c'est pourquoi le vin convient mieux pour la guérison qui s'opère dans la pénitence, que pour celle qui peut s'effectuer dans l'extrême-onction.

3° Quoique l'huile d'olive ne se fabrique pas en tous lieux, elle peut aisément se transporter d'un lieu à un autre. D'ailleurs, ce sacrement n'est pas d'une telle nécessité, que les mourants ne puissent être sauvés à moins de le recevoir.

ARTICLE V.

Est-il nécessaire que l'huile ait reçu une consécration particulière ?

Il paroît que l'huile de l'extrême-onction n'a pas besoin d'une consécration particulière. 1° Elle est sanctifiée par les paroles qu'on prononce en administrant ce sacrement, et qui constituent la forme du sacrement lui-même. Donc une autre sanctification que celle-là devient superflue, si c'est à sa matière qu'elle soit appliquée.

2° C'est dans la matière même des sacrements que réside leur efficacité aussi bien que leur signification. Or l'effet du sacrement de l'extrême-onction est suffisamment signifié par les propriétés naturelles de l'huile; et quant à l'efficacité qui lui convient, il suffit, pour qu'il l'ait, de l'institution de Jésus-Christ. Donc il n'est nullement besoin, pour sa matière, d'une sanctification particulière.

3° Le baptême est un sacrement plus parfait que l'extrême-onction. Or, pour que le baptême soit valide, il n'est nullement besoin d'une matière sanctifiée d'avance. Donc cela n'est pas nécessaire non plus pour la validité du sacrement d'extrême-onction.

Mais on n'emploie pour les autres onctions qu'une matière sanctifiée d'avance. Donc, puisque ce sacrement consiste dans une onction, sa matière doit également être consacrée.

(Conclusion. — L'huile qui sert de matière au sacrement d'extrême-onction doit être consacrée.)

---

ratio per vinum magis pertinet ad pœnitentiam, quàm ad hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quòd oleum olivæ, quamvis non ubique crescat, tamen de facili potest ad quemlibet locum transferri. Et præterea hoc sacramentum non est tantæ necessitatis, quòd exeuntes sine hoc sacramento non possint salutem consequi.

ARTICULUS V.

Utrùm oporteat oleum esse consecratum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd non oporteat oleum esse consecratum. Quia hoc sacramentum habet unam sanctificationem in usu per formam verborum. Ergo superfluit alia sanctificatio, si ad materiam ipsius fiat.

2. Præterea, sacramenta habent efficaciam et sanctificationem in ipsa materia. Sed significatio effectùs hujus sacramenti competit oleo ex naturali proprietate ipsius, efficacia autem ex institutione divina. Ergo non est necessaria aliqua sanctificatio materiæ.

3. Præterea, baptismus est perfectius sacramentum quàm extrema unctio. Sed in baptismo non præexigitur materiæ sanctificatio, quantùm est de necessitate sacramenti. Ergo nec in extrema unctione.

Sed contra est, quòd in omnibus aliis unctionibus est materia consecrata priùs. Ergo cùm hoc sacramentum sit quædam unctio, requirit materiam consecratam.

(Conclusio. — Oleum quod in extrema unctione assumitur pro materia, consecratum esse debet.)

Quelques-uns prétendent que l'huile toute simple est la matière de ce sacrement, et qu'il suffit, pour que ce sacrement existe, que sa matière ait été sanctifiée par la bénédiction de l'évêque. Mais ce sentiment est évidemment faux d'après ce que nous avons dit en traitant de l'eucharistie, troisième partie, quest. LXXIII, art 1 *ad* 3, que ce sacrement est le seul qui consiste dans la consécration de sa matière.

Nous dirons en conséquence, que le sacrement de l'extrême-onction consiste dans l'onction elle-même, comme le baptême consiste dans l'ablution ou dans l'application de l'eau, et que sa matière est l'huile sanctifiée. S'il est exigé pour ce sacrement, comme pour quelques autres, que la matière en soit sanctifiée, on peut en donner trois raisons différentes. La première, c'est que toute l'efficacité que peuvent avoir les sacrements leur vient de Jésus-Christ, et qu'en conséquence ceux qu'il s'est soumis lui-même à recevoir tirent leur efficacité de cet usage qu'il en a fait, comme, par exemple, l'eau du baptême emprunte sa vertu régénératrice de ce qu'il y a plongé sa propre chair. Mais Jésus-Christ n'a point fait usage de l'extrême-onction, non plus que de l'onction qui a lieu encore dans d'autres sacrements que celui-là; il faut donc que dans tous les sacrements où il se fait des onctions, leur matière soit soumise à une consécration particulière. Une autre raison, c'est la plénitude de la grace qu'on reçoit dans l'extrême-onction, et qui a pour effet, non-seulement d'effacer le péché, mais de délivrer même des restes du péché et de fortifier l'ame contre la maladie. La troisième raison, c'est que l'effet que ce sacrement peut produire sur le corps, à savoir, le recouvrement de la santé, n'a pour cause aucune des propriétés naturelles de la matière qui y est employée, et que, par conséquent, cette vertu doit lui venir de la consécration que cette matière aura reçue.

Je réponds aux arguments : 1° La bénédiction de l'huile par l'évêque la consacre en elle-même pour être la matière d'un sacrement ; celle qui est attachée aux paroles de la forme en consacre plus particulièrement l'em-

---

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt, quòd oleum simplex est materia hujus sacramenti, et in ipsa sanctificatione olei quæ fit per episcopum, perficitur sacramentum. Sed hoc patet esse falsum ex his quæ de Eucharistia dicta sunt (III. part. qu. 73, art. 1, ad 3), ubi ostensum est, quòd solum illud sacramentum consistit in consecratione materiæ.

Et ideo dicendum, quòd hoc sacramentum consistit in ipsa unctione, sicut baptismus in ipsa ablutione : et materia hujus sacramenti est oleum sanctificatum. Potest autem triplex ratio assignari quare exigitur materiæ sanctificatio in hoc sacramento, et in quibusdam aliis. Prima est, quia omnis efficacia sacramentorum à Christo descendit : et ideo sacramenta illa quibus ipse est usus, habent efficaciam ex ipso usu suo, sicut tactu suæ carnis vim generativam contulit aquis. Sed hoc sacramento non est usus, nec aliqua corporali unctione : et ideo in omnibus unctionibus requiritur sanctificatio materiæ. Secunda causa est propter plenitudinem gratiæ quæ confertur non solùm ut tollat culpam, sed etiam reliquias culpæ, et infirmitatem corporis. Tertia est ex hoc quòd effectus ejus corporalis, scilicet sanatio corporalis, non causatur ex materiæ naturali proprietate : et ideo oportet quòd hæc efficacia ei per sanctificationem detur.

Ad primum ergo dicendum, quòd prima sanctificatio est materia secundùm se, sed secunda magis pertinet ad usum ipsius, secundùm quòd

ploi, comme devant produire tel effet de sanctification sur tel sujet déterminé : par conséquent ni l'une ni l'autre n'est superflue, la bonté d'un instrument dépendant à la fois, et de sa fabrication première, et de la manière dont on en fait usage.

2° L'institution du sacrement d'extrême-onction faite par Notre-Seigneur a sans doute rendu l'huile apte en général à produire un effet de sanctification sur les malades; mais il faut une bénédiction particulière pour que cet effet soit attaché à telle masse d'huile en particulier.

3° Ce que nous venons de dire suffit pour la solution du troisième argument.

ARTICLE VI.

Est-il nécessaire que la matière de ce sacrement reçoive la bénédiction de l'évêque?

Il paroît qu'il n'est pas nécessaire que la matière de ce sacrement reçoive la bénédiction de l'évêque. 1° Cette matière a moins de dignité sous le rapport de l'effet qu'elle doit produire, que celle du sacrement d'eucharistie. Or un simple prêtre suffit pour consacrer la matière de l'eucharistie. Donc il doit suffire aussi pour consacrer celle de l'extrême-onction.

2° Dans les ouvrages matériels, ce n'est pas à la profession qui a le plus de dignité à préparer les matériaux à celle qui en a le moins : car, comme le dit le Philosophe dans sa *Physique*, l'art qui a pour emploi de mettre en œuvre une matière préparée, renferme plus d'excellence que celui dont l'emploi se borne à préparer cette matière. Or l'évêque surpasse le prêtre en dignité; donc ce n'est pas à lui à préparer la matière des sacrements dont le prêtre est le ministre. D'un autre côté, comme nous le dirons plus bas, quest. XXXI, le prêtre est le ministre ordinaire du sacrement de l'extrême-onction. Donc ce n'est pas à l'évêque à préparer la matière de ce sacrement.

Mais c'est à l'évêque qu'est réservé le droit de consacrer la matière des

---

est actus conferens effectum suum; et ideo neutra superfluit, quia etiam instrumenta efficaciam accipiunt ab artifice, et dum fiunt, et dum ad actum applicantur.

Ad secundum dicendum, quòd illa efficacia quæ est ex institutione sacramenti, applicatur huic materiæ per sanctificationem.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

ARTICULUS VI.

Utrùm oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per episcopum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd non oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per episcopum. Quia dignior est consecratio materiæ in sacramento eucharistiæ, quàm in hoc sacramento. Sed in eucharistia materiam sacerdos potest consecrare. Ergo et in hoc sacramento.

2. Præterea, in operibus corporalibus ars dignior nunquam præparat materiam inferiori, quia dignior est ars quæ utitur, eâ quæ præparat, ut dicitur II. *Physic.* (art. 25). Sed episcopus est supra sacerdotem. Ergo non præparat materiam in illo sacramento quo sacerdos utitur. Sed sacerdos dispensat hoc sacramentum, ut dicetur infrà (qu. 31). Ergo consecratio materiæ ad episcopum non pertinet.

Sed contra est, quòd etiam in aliis unctio-

autres onctions. C'est donc à lui à préparer aussi la matière des onctions qui doivent se faire dans ce sacrement.

(Conclusion. — La matière de l'extrême-onction doit être consacrée par l'évêque, pour témoigner par-là que le pouvoir qu'ont les prêtres est une dérivation du pouvoir épiscopal.)

Le ministre d'un sacrement ne fait pas produire à ce sacrement son effet par une puissance qui lui soit propre, comme pourroit le faire le principal agent, mais il ne fait autre chose qu'appliquer à celui à qui il l'administre la vertu qui lui est attachée. Or cette vertu des sacrements leur vient premièrement de Jésus-Christ, d'où elle découle régulièrement sur le peuple par le moyen de ses ministres, qu'il a établis pour en être comme les canaux, de telle sorte que les ministres inférieurs doivent recevoir, pour la transmettre au peuple au-dessous d'eux, de ceux qui leur sont supérieurs en dignité, et qui pour cela sanctifient la matière à laquelle cette vertu doit être attachée. Voilà pourquoi, dans tous les sacrements qui ont besoin d'une matière sanctifiée, la première sanctification s'en fait par l'évêque, lors même que c'est au prêtre à en faire l'emploi, afin qu'on reconnoisse que le pouvoir dont ce dernier est investi est une dérivation du pouvoir du premier, suivant ces paroles du Psalmiste, CXXXII, 2 : « Comme le parfum précieux qui de la tête d'Aaron, » c'est-à-dire de Jésus-Christ, « se répand » d'abord « sur sa barbe, et» de là « sur le bord de son vêtement (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le sacrement de l'eucharistie consiste dans la sanctification même de sa matière, plutôt que dans son usage : c'est pourquoi la matière de ce sacrement n'est pas quelque chose de sanctifié d'avance, à proprement parler. Il n'y a donc point à demander à l'évêque qu'il sanctifie préalablement cette matière ; il suffit de la sanctification de l'autel, des vases et des linges sacrés, et du prêtre lui-même,

(1) Le concile de Florence (*Compend. fidei*), et celui de Trente (*sess.* XIV, *Doctr. de sacram. extr. unct.*) ont confirmé cette doctrine, et le dernier en particulier l'a définie comme étant de tradition apostolique.

---

nibus materia per episcopum consecratur. Ergo ita debet esse in ista.

(Conclusio. — Materia hujus sacramenti per episcopum consecrata esse debet, ut sacerdotalis potestas ab episcopali derivata esse ostendatur.)

Respondeo dicendum, quòd minister sacramenti non inducit effectum sacramenti propriâ virtute, ut principale agens, sed per efficaciam sacramenti quod dispensat; quæ quidem efficacia primò est à Christo, et ab ipso in alios descendit ordinatè, scilicet in populum, mediantibus ministris qui sacramenta dispensant; et in ministros inferiores mediantibus superioribus, qui materiam sanctificant. Et ideo in omnibus sacramentis quæ indigent materiâ sanctificatâ, prima sanctificatio materiæ fit per episcopum, et usus quandoque per sacerdotem, ut ostendatur sacerdotalis potestas ab episcopali derivata, secundùm illud *Psalm.* CXXXII : « Sicut unguentum in capite (scilicet in Christo), quod (priùs) descendit in barbam Aaron, (deinde usque) ad oram vestimenti. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sacramentum eucharistiæ consistit in ipsa materiæ sanctificatione, non autem in usu; et ideo propriè loquendo, illud quod est materia sacramenti, non est quid consecratum. Unde non præexigitur aliqua sanctificatio circa materiam per episcopum facta, sed exigitur sanctificatio altaris et hujusmodi, et etiam ipsius sacerdotis, quæ non nisi per episcopum fieri potest. Unde in

sanctification qu'il est indispensable de demander à l'évêque. Sous ce dernier rapport donc, ce sacrement témoigne aussi bien que les autres que le pouvoir du prêtre lui vient de l'évêque, comme le dit saint Denys dans son livre de la *Hiérarchie ecclésiastique*, chap. III. Si le prêtre peut consacrer la matière du sacrement de l'eucharistie, consécration qui à elle seule fait le sacrement, tandis qu'il ne peut pas consacrer de même la matière de ces autres sacrements qui consistent pour les fidèles dans l'acte même de les recevoir, en sorte que la consécration de leur matière doit plutôt être rangée parmi les sacramentaux, à cause de son rapport avec ces sacrements eux-mêmes; c'est parce que l'ordre sacerdotal n'en reconnoît aucun qui lui soit supérieur quant aux rapports qu'il soutient avec le corps réel du Sauveur, au lieu qu'il a au-dessus de lui l'ordre épiscopal quant à ses rapports avec le corps mystique de Jésus-Christ, ainsi que nous le dirons plus loin, quest. XL, art. 4.

2° La matière d'un sacrement n'est pas comme celle d'une opération mécanique, dont elle se réduiroit à être le sujet purement passif pour celui qui en feroit l'emploi; mais elle tient de la nature d'une cause efficiente, en tant qu'elle est l'instrument de l'opération divine. Il faut donc qu'elle reçoive cette vertu d'un pouvoir supérieur, attendu que dans l'ordre des causes efficientes la plus éminente est celle qui est la première, à la différence des causes purement matérielles, entre lesquelles les premières sont, au contraire, les plus imparfaites.

ARTICLE VII.

Y a-t-il une forme particulière pour le sacrement de l'extrême-onction?

Il paroît que ce sacrement n'a point de forme déterminée. 1° Comme la vertu des sacrements leur vient du caractère de leur institution et de la forme dans laquelle ils sont conférés, cette forme doit avoir pour auteur

---

illo etiam sacramento ostenditur potestas sacerdotalis ab episcopo derivata, ut Dionysius dicit lib. *De Eccles. Hierarch.* (cap. 3). Ideo autem illam consecrationem materiæ potest facere sacerdos, quæ est in se sacramentum, et non illam, quæ ut sacramentale quoddam ordinatur ad sacramentum, quod consistit in usu fidelium, quia quantùm ad corpus Christi verum, nullus ordo est supra sacerdotium, sed quantùm ad corpus Christi mysticum, episcopalis ordo est supra sacerdotalem, ut infrà dicetur (qu. 40, art. 4).

Ad secundum dicendum, quòd materia sacramenti non est talis materia, ut in qua fiat aliquid per eum qui eâ utitur, sicut est in artibus mechanicis, sed ut cujus virtute aliquid fiat; et sic participat aliquid de ratione causæ agentis, in quantum est instrumentum quoddam divinæ operationis. Et ideo oportet quòd à priori arte vel potestate talis virtus materiæ acquiratur, quia in causis agentibus quantò aliquod agens est prius, tantò est perfectius; in causis autem purè materialibus quanto materia est prior, tantò imperfectior.

ARTICULUS VII.

Utrùm hoc sacramentum habeat aliquam formam.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd hoc sacramentum non habeat aliquam formam. Cùm enim efficacia sacramentorum sit ab institutione, et item à forma, oportet quòd forma tradatur ab ipso qui sacramentum instituit.

celui des sacrements eux-mêmes. Or on ne voit nulle part que la forme de l'extrême-onction ait été enseignée, soit par Jésus-Christ, soit par ses apôtres. Donc ce sacrement n'a point de forme déterminée.

2° Ce qui tient à l'essence d'un sacrement se pratique de la même manière dans toute l'Eglise. Or il n'y a rien qui tienne plus à l'essence d'un sacrement que sa forme, pourvu seulement que ce sacrement ait une forme déterminée. Donc, puisqu'il n'y a point de forme pour ce sacrement qui soit observée de la même manière dans toute l'Eglise, mais que les uns y emploient telles paroles, les autres telles autres paroles, il paroît évident que ce sacrement n'a point de forme déterminée.

3° S'il faut une forme au sacrement de baptême, c'est pour en sanctifier la matière, l'eau qui est cette matière devant, comme le dit Hugues de Saint-Victor, être sanctifiée par la parole de vie pour effacer les péchés. Or la matière de l'extrême-onction se trouve sanctifiée d'avance. Donc il n'est nullement besoin d'y employer une forme quelconque.

Mais, comme le dit le Maître des Sentences, liv. IV, dist. 1, tout sacrement de la nouvelle loi consiste en choses et en paroles. Or les paroles dans lesquelles un sacrement consiste constituent la forme de ce sacrement. Donc, puisque l'extrême-onction est un sacrement de la nouvelle loi, ce sacrement doit avoir une forme.

D'ailleurs, c'est ce qui est observé par l'Eglise universelle, où l'on est partout dans l'usage de ne conférer ce sacrement qu'en prononçant certaines paroles.

(Conclusion. — Comme la matière, qui d'elle-même pourroit indifféremment signifier des effets de différentes natures, a toujours besoin d'être déterminée par le sens des paroles à signifier tel effet plutôt que tel autre, il est évident que ce sacrement doit avoir, aussi bien que les autres, une forme déterminée au moyen de certaines paroles.)

Quelques-uns ont prétendu que ce sacrement n'avoit aucune forme qui

---

Sed forma hujus sacramenti non invenitur tradita neque à Christo, neque ab apostolis. Ergo hoc sacramentum non habet aliquam formam.

2. Præterea, ea quæ sunt de necessitate sacramenti, observantur eodem modo apud omnes. Sed nihil magis est de necessitate sacramenti habentis formam, quàm ipsa forma. Ergo cùm non sit aliqua forma communiter observata ab omnibus in hoc sacramento, quia diversi diversis verbis utuntur, videtur quòd hoc sacramentum non habeat aliquam formam.

3. Præterea, in baptismo non requiritur forma nisi ad sanctificationem materiæ, quia est aqua « verbo vitæ diluendis criminibus sanctificata, » ut ait Hugo (lib. II. *De Sacramentis*, part. VI, cap. 2). Sed hoc sacramentum habet materiam priùs sanctificatam. Ergo non indiget aliquâ formâ verborum.

Sed contra est, quod Magister (IV. *Sentent.*, dist. 1) dicit, quòd « omne sacramentum novæ legis consistit in rebus et verbis. » Verba autem sunt forma sacramenti. Ergo cùm hoc sit sacramentum novæ legis, videtur quòd habeat formam.

Præterea, ad hoc est ritus universalis Ecclesiæ, quæ quibusdam verbis utitur in collatione hujus sacramenti.

(Conclusio. — Cùm materiæ significatio ad multa communis, non nisi per verborum formam ad certum quemdam effectum determinetur, perspicuum est formam verborum hujus sacramenti, sicut et aliorum sacramentorum, debere esse determinatam.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt

lui fût essentielle ; mais il nous semble que ce seroit là en anéantir la vertu : car tout sacrement, pour produire son effet, doit le signifier avant tout. Or comme sa matière pourroit d'elle-même signifier indifféremment plusieurs effets différents, elle n'est déterminée que par les paroles qu'on prononce en l'employant, et qui en sont la forme, à signifier tel effet particulier plutôt que tel autre. Donc il faut des paroles en même temps que des choses pour des sacrements qui produisent l'effet même qu'ils signifient, c'est-à-dire pour tous les sacrements de la nouvelle loi. Il y a de plus cette autre raison à faire valoir, que saint Jacques paroît faire consister toute la vertu de ce sacrement dans la prière, qui en est effectivement la forme, ainsi que nous le dirons bientôt : l'autre opinion nous semble donc téméraire et erronée. Nous dirons, en conséquence, avec le commun des théologiens, que l'extrême-onction a une forme déterminée, tout aussi-bien que les autres sacrements.

Je réponds aux arguments : 1° L'Ecriture-sainte est proposée généralement à tout le monde, et comme tout le monde aussi peut se trouver dans le cas de donner le baptême, elle doit pour cette raison en exprimer la forme. Il en est de même de l'eucharistie, dont la forme exprime la foi qu'on doit avoir, pour être sauvé, dans ce que contient cet auguste sacrement. Mais la même chose ne peut pas se dire également des autres : c'est pourquoi la forme ne nous en a point été enseignée dans l'Ecriture, et il suffit que l'Eglise l'ait apprise par tradition des apôtres, qui l'avoient apprise eux-mêmes de leur divin Maître, ainsi que le dit saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens, XI, 23 : « C'est du Seigneur même que j'ai appris ce que je vous ai enseigné. »

2° Les paroles qui constituent l'essence même de la forme, et qui expriment une prière, sont usitées également dans toute l'Eglise ; quant à celles qu'il est simplement louable d'y ajouter, nous avouons qu'elles ne sont pas usitées de la même manière dans tous les diocèses.

3° La matière du baptême se trouve d'avance sanctifiée en quelque ma-

---

quòd nulla est forma de necessitate hujus sacramenti ; sed hoc videtur derogare effectui hujus sacramenti. Quia omne sacramentum efficit significando; significatio autem materiæ non determinatur ad effectum determinatum, cùm ad multa se possit habere, nisi per formam verborum ; et ideo in omnibus sacramentis novæ legis quæ efficiunt quod figurant, oportet esse et res et verba. Et præterea, Jacobus totam vim hujus sacramenti videtur constituere in oratione, quæ est formà hujus sacramenti, ut dicetur paulò post; ideo prædicta opinio præsumptuosa videtur et erronea. Et propter hoc dicendum, sicut communiter dicitur, quòd habet formam determinatam, sicut et alia sacramenta.

Ad primum ergo dicendum, quòd sacra Scriptura omnibus communiter proponitur; et ideo forma baptismi, quia ab omnibus dari potest, debet in sacra Scriptura exprimi : et similiter forma eucharistiæ, quæ exprimit sacramenti illius fidem, quæ est de necessitate salutis. Sed formæ aliorum sacramentorum non inveniuntur in sacra Scriptura traditæ ; sed has Ecclesia ex traditione apostolorum habet, qui à Domino acceperunt, ut dicit Apostolus, I. *Cor.*, XI : « Ego enim accepi à Domino, quod et tradidi vobis, etc. »

Ad secundum dicendum, quòd illa verba quæ sunt de essentia formæ, scilicet oratio deprecativa, ab omnibus dicuntur; sed alia quæ sunt de benè esse, non observantur ab omnibus.

Ad tertium dicendum, quòd materia baptismi

nière par le contact qu'elle a eu avec la chair du Sauveur; mais cette sanctification générale, et en puissance pour ainsi dire, devient spéciale et actuelle par l'application des paroles ou l'énoncé de la forme. De même dans l'extrême-onction, après que la matière de ce sacrement a été sanctifiée en elle-même, il faut de plus qu'elle reçoive une consécration actuelle dans l'application qui en est faite à tel ou tel sujet déterminé.

ARTICLE VIII.

La forme de ce sacrement doit-elle s'exprimer à l'indicatif, ou bien consister dans une formule déprécative?

Il paroît que la forme de ce sacrement doit être indicative, plutôt que déprécative. Tous les sacrements de la loi nouvelle ont un effet certain. Or la certitude de cet effet ne sauroit être marquée que par le mode indicatif, comme on le voit dans le sacrement de l'eucharistie, dont la forme est ainsi conçue : « Ceci est mon corps, » et dans celui du baptême, qui se confère au moyen de ces paroles : « Je te baptise, » etc. Donc la forme de ce sacrement doit être indicative.

2° Les formes des sacrements doivent exprimer l'intention du ministre, qui est nécessaire pour qu'ils soient validement administrés. Or l'intention de conférer un sacrement ne sauroit être exprimée qu'au moyen d'une formule indicative. Donc, etc.

3° Il y a des églises où l'usage est de conférer ce sacrement en disant ces paroles : *Je fais sur ces yeux l'onction de l'huile sanctifiée au nom du Père*, etc. (1); ce qui ressemble assez aux formes usitées dans les autres sacrements. Donc il semble que ce soit dans ces paroles mêmes que consiste la forme du sacrement de l'extrême-onction.

(1) Cette formule est celle qu'on appelle Ambroisienne, parce qu'on en attribue l'usage à saint Ambroise; mais nous apprenons de saint Bonaventure que la formule Ambroisienne comprenoit de plus ces paroles, mises à la suite du nom des trois personnes divines : *Ut more militis uncti præparatus ad certamen, aereas possis superare potestates;* ce qui semble

---

habet quamdam sanctificationem per se ex ipso tactu carnis Salvatoris, sed ex forma verborum accipit sanctificationem actu sanctificantem. Et similiter post sanctificationem materiæ hujus sacramenti secundùm se, requiritur sanctificatio in usu, per quam actu sanctificet.

ARTICULUS VIII.

Utrùm forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam. Quia omnia sacramenta novæ legis habent certum effectum. Sed certitudo effectûs non exprimitur in formis sacramentorum nisi per orationem indicativam, ut cùm dicitur : « Hoc est corpus meum, » vel : « Ego te baptizo, etc. » Ergo forma hujus sacramenti debet esse oratio indicativa.

2. Præterea, in formis sacramentorum debet exprimi intentio ministri, quæ requiritur ad sacramentum. Sed intentio conferendi sacramentum non exprimitur nisi per orationem indicativam. Ergo, etc.

3. Præterea, in quibusdam Ecclesiis dicuntur hæc verba in collatione hujus sacramenti : « Ungo hos oculos oleo sanctificato, in nomine Patris, etc.; » et hoc est conforme aliis formis sacramentorum. Ergo videtur quòd in hoc consistit forma hujus sacramenti.

Mais la forme d'un sacrement doit être la même dans toutes les églises. Or les paroles qu'on vient de rapporter ne sont pas usitées dans toutes les églises, au lieu qu'on trouve usitées partout des formules déprécatives, telles que celle-ci : *Que par cette sainte onction et par sa tendre miséricorde, le Seigneur te pardonne tous les péchés que tu as commis par la vue*, etc. Donc la forme de ce sacrement consiste dans une formule déprécative.

D'ailleurs c'est ce que démontre le passage de saint Jacques, où la vertu de ce sacrement est attribuée à la prière : « La prière de la foi, » y est-il dit, « sauvera le malade. » Donc, comme la vertu d'un sacrement dépend de l'application de sa forme, la forme de l'extrême-onction doit être déprécative.

(Conclusion. — Comme l'extrême-onction n'a point d'effet qui soit nécessairement attaché à l'action du ministre, supposé même que celui-ci accomplisse exactement toutes les conditions requises pour l'administrer comme il faut, il s'ensuit que la forme n'en doit pas consister dans une formule indicative, mais qu'elle doit plutôt être déprécative.)

La forme de ce sacrement est une formule déprécative, comme le prouvent, et le passage de saint Jacques, et l'usage de l'Eglise romaine, qui n'emploie pas d'autres formules dans l'acte de le conférer. On peut en assigner plus d'une raison. La première, c'est que celui qui reçoit ce sacrement est personnellement destitué de forces, ce qui fait qu'il a besoin des prières des autres. La seconde, c'est qu'il est donné à des mourants, qui vont cesser de relever de la juridiction de l'Eglise, pour tomber immédiatement sous la main de Dieu : c'est pour cela qu'on les lui recommande par une prière. La troisième (1), c'est que ce sacrement n'a point

renfermer une prière. Il en est de même de la formule usitée, autrefois du moins, à Venise et à Arras, et qui ressemble assez à la formule Ambroisienne, telle qu'elle est se trouve rapportée par saint Bonaventure.

(1) Cette troisième raison est admise et développée par Billuart, mais elle est passée sous

---

Sed contra : Illud quod est forma sacramenti, ab omnibus oportet quòd servetur. Sed verba prædicta non dicuntur secundùm consuetudinem omnium Ecclesiarum, sed tantùm verba deprecativa, scilicet : « Per istam sanctam unctionem, et piissimam suam misericordiam, indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum, etc. » Ergo forma hujus sacramenti est oratio deprecativa.

Præterea, hoc videtur ex verbis Jacobi, qui attribuit efficaciam hujus sacramenti orationi : « Oratio fidei, » inquit, « salvabit infirmum. » Ergo cùm efficacia sacramenti sit ex forma, videtur quòd forma hujus sacramenti sit oratio deprecativa.

(Conclusio. — Cùm nullus sit hujus sacramenti effectus, qui semper ex ministri operatione, etiam omnibus quæ ad sacramentum pertinent ritè peractis, consequatur, non potest in eo forma esse indicativi modi ; sed per deprecativam orationem dari debet.)

Respondeo dicendum, quòd forma hujus sacramenti est oratio deprecativa, ut patet per verba Jacobi, et ex usu Romanæ Ecclesiæ, quæ solùm verbis deprecativis utitur in collatione hujus sacramenti. Cujus ratio multiplex assignatur. Primò, quia suscipiens sacramentum hoc, est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari. Secundò, quia datur exeuntibus, qui jam desinunt esse de foro Ecclesiæ, et in solius Dei manu requiescunt; unde et ei per orationem committuntur. Tertiò,

d'effet qui soit nécessairement attaché à l'action du ministre, quand même celui-ci feroit exactement tout ce qui est requis pour l'administrer comme il faut; car, ni il ne produit le caractère comme le baptême et la confirmation, ni il n'opère un changement de substance comme l'eucharistie, ni il ne procure la rémission des péchés au moyen de la contrition comme la pénitence, ou du moins cette rémission n'en fait pas l'essence, comme elle fait celle de cet autre sacrement que nous venons de nommer. Par conséquent, la forme du sacrement de l'extrême-onction ne peut pas consister dans une formule indicative, comme les autres que nous venons de dire (1).

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute ce sacrement a, tout aussi bien que les autres, son effet certain, à le considérer en lui-même; mais cet effet peut être empêché au point d'être anéanti par la mauvaise disposition de celui qui le reçoit, quand même celui-ci auroit l'intention de le recevoir. On ne sauroit donc raisonner de ce sacrement comme des autres, qui laissent toujours un effet quelconque après eux.

2° L'intention du ministre est suffisamment exprimée par son acte même, dans ces paroles de la forme, *per istam sanctam unctionem*, qui l'accompagnent.

3° Les paroles mises à l'indicatif, qui doivent précéder celles de la forme dans quelques diocèses, ne font pas partie de cette forme même, mais préparent simplement à la poser, en tant qu'elles déterminent l'intention du ministre à l'acte qu'il va faire.

silence par Sylvius, qui y substitue les suivantes : 1° que le prêtre, en administrant ce sacrement, n'agit point en qualité de juge; 2° que l'un des effets éventuels en quelque sorte de ce sacrement étant le rétablissement de la santé, qui pourtant ne s'ensuit pas toujours, quelque bonnes que puissent être les dispositions de celui qui le reçoit, il convient de le demander à Dieu par la prière.

(1) Ce sentiment toutefois n'est pas précisément défini, et Tournely entre autres, pour ne pas parler d'Estius et d'autres plus anciens, a soutenu le contraire. Voyez Billuart, qui n'en est pas moins pour la doctrine exposée ici, avec la foule des thomistes et des scotistes.

---

quia hoc sacramentum non habet aliquem effectum qui semper ex operatione ministri consequatur, omnibus quæ sunt de essentia sacramenti etiam ritè peractis, sicut character in baptismo et confirmatione, et transsubstantiatio in eucharistia, et remissio peccati in pœnitentia existente contritione, quæ remissio est de essentia sacramenti pœnitentiæ, non autem de essentia hujus sacramenti; et ideo in hoc sacramento non potest esse forma indicativi modi sicut in prædictis sacramentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc sacramentum, sicut et prædicta, quantùm est de se, habet certitudinem; sed potest ex fictione recipientis impediri, etiamsi sacramento se subjiciat per intentionem, sic quòd nullum effectum consequatur; et propter hoc non est simile de hoc et de aliis sacramentis, in quibus semper aliquis effectus consequitur.

Ad secundum dicendum, quòd per ipsum actum qui ponitur in forma, scilicet : « Per istam sanctam unctionem, » satis exprimitur intentio.

Ad tertium dicendum, quòd verba illa indicativi modi, quæ secundùm morem quorumdam præmittuntur orationi, non sunt forma hujus sacramenti, sed sunt dispositio ad formam, in quantum intentio ministri determinatur ad actum illum per illa verba.

ARTICLE IX.

La formule déprécative dont il a été question dans l'article précédent est-elle la forme qui convient au sacrement d'extrême-onction?

Il paroît que cette formule n'est pas la forme qui convient à ce sacrement. 1° Dans les formes des autres sacrements il est fait mention de la matière, comme cela est évident de la confirmation. Or la formule en question ne dit rien de la matière du sacrement auquel elle s'applique. Donc elle n'est pas la forme qui convient pour l'administrer.

2° L'effet des autres sacrements n'a pas moins pour principe la miséricorde divine que celui que peut produire l'extrême-onction. Or la forme de chacun des autres sacrements ne dit rien de la miséricorde divine, mais rappelle plutôt, soit la sainte Trinité, soit la passion de Notre-Seigneur. Donc il devroit en être de même pour la forme de celui-ci.

3° Le Maître des Sentences attribue à ce sacrement deux effets principaux, liv. IV. Or la formule en question ne mentionne que l'un de ces deux effets, à savoir la rémission des péchés, sans rien dire de la restitution de la santé, que l'apôtre saint Jacques assigne pour objet à la prière de la foi par ces paroles : « La prière de la foi sauvera le malade. » Donc la formule en question ne convient pas comme forme du sacrement de l'extrême-onction.

(Conclusion. — La forme qui convient pour le sacrement de l'extrême-onction est la formule même employée par l'Eglise, et conçue de cette manière : *Que par cette sainte onction et sa tendre miséricorde, le Seigneur vous pardonne tous les péchés que vous avez commis par*, etc.)

La formule précitée est la forme qui convient pour le sacrement de l'extrême-onction, parce qu'elle indique le sacrement lui-même par ces paroles: *Par cette sainte onction*, et tout à la fois le principe de l'effet du sacrement par ces autres paroles : *Par sa tendre miséricorde*, enfin cet effet lui-même, qui est la rémission des péchés, par les paroles qui la terminent.

ARTICULUS IX.

Utrùm prædicta oratio sit competens forma hujus sacramenti.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd prædicta oratio non sit competens forma hujus sacramenti. Quia in formis aliorum sacramentorum fit mentio de materia, sicut patet in confirmatione, quæ non fit in prædictis verbis. Ergo non est conveniens forma.

2. Præterea, sicut effectus hujus sacramenti provenit in nos per misericordiam divinam, ita et aliorum sacramentorum. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de misericordia divina, sed magis de Trinitate et Passione. Ergo similiter debet hic esse.

3. Præterea, duplex effectus hujus sacramenti in littera ponitur (IV. *Sentent.*). Sed in verbis prædictis non fit mentio nisi de uno, scilicet remissione peccatorum, non autem de corporali sanatione, ad quam Jacobus ordinat orationem fidei, dicens : « Oratio fidei salvabit infirmum. » Ergo forma prædicta est incompetens.

(Conclusio. — Conveniens verborum forma est hujus sacramenti ea quâ Ecclesia utitur, scilicet : « Per istam sanctam, etc. »)

Respondeo dicendum, quòd prædicta oratio est competens forma hujus sacramenti, quia tangit sacramentum in hoc quod dicitur : « Per istam sanctam unctionem, » et illud quod operatur in sacramento, scilicet « divinam misericordiam ; » et effectum, scilicet remissionem peccatorum.

Je réponds aux arguments : 1° L'acte d'oindre les organes des sens exprimé dans cette formule fait entendre suffisamment en quoi consiste la matière de ce sacrement, au lieu que l'acte exprimé dans la forme du sacrement de confirmation n'indique pas précisément ce qui en est la matière. Il n'y a donc point ici de parité à établir.

2° La miséricorde a pour corrélatif la misère, et comme ce sacrement est fait pour être reçu dans un état de misère qui est la maladie, c'est pour cela qu'il y est fait mention de la miséricorde divine plus que dans les autres.

3° La forme doit exprimer le principal effet du sacrement auquel elle est appliquée, ou celui qu'il produit toujours immanquablement, à moins qu'il n'y ait défaut de dispositions dans celui qui le reçoit. Mais c'est là ce qu'on ne sauroit dire du rétablissement de la santé, ainsi que nous le prouverons dans la question qui vient après celle-ci, quest. XXX, art. 2; quoique cet autre effet s'ensuive aussi quelquefois, et que l'apôtre saint Jacques le donne en conséquence pour fruit de la prière, qui y est employée comme forme.

QUESTION XXX.

Des effets du sacrement de l'extrême-onction.

Nous avons maintenant à parler des effets de ce sacrement. A ce propos nous examinerons : 1° Si l'extrême-onction contribue en quelque chose à la rémission des péchés. 2° Si elle a pour effet la guérison corporelle. 3° Si ce sacrement imprime le caractère.

Ad primum ergo dicendum, quòd materia hujus sacramenti potest intelligi per actum unctionis, non autem materia confirmationis per actum in forma expressum; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd misericordia respicit miseriam; et quia hoc sacramentum datur in statu miseriæ, scilicet infirmitatis, ideo potiùs hìc quàm in aliis fit mentio de misericordia.

Ad tertium dicendum, quòd in forma debet exprimi effectus principalis, et qui semper inducitur ex sacramento, nisi sit defectus ex parte recipientis. Non autem talis effectus est corporalis sanitas, ut dicitur (qu. 30, art. 2), quamvis quandoque sequatur; ratione cujus Jacobus hunc effectum attribuit orationi, quæ est forma hujus sacramenti.

QUÆSTIO XXX.

De effectu hujus sacramenti, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectu hujus sacramenti.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum. 2° Utrùm sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti. 3° Utrùm hoc sacramentum characterem imprimat.

ARTICLE I.

L'extrême-onction contribue-t-elle en quelque chose à la rémission des péchés?

Il paroît que l'extrême-onction ne contribue en rien à la rémission des péchés. 1° Lorsqu'un moyen suffit pour la production d'un effet, on ne doit pas en exiger un second. Or on exige de celui qui doit recevoir l'extrême-onction, qu'il reçoive d'abord le sacrement de pénitence pour la rémission de ses péchés. Donc on ne doit point attendre un effet semblable du sacrement de l'extrême-onction.

2° Il n'y a dans chaque péché que trois choses, savoir : la tache qu'il laisse dans l'ame, la peine qu'il fait encourir, et les misères qui en sont les restes. Or l'extrême-onction n'efface point la tache imprimée dans l'ame par le péché indépendamment de la contrition, tandis que celle-ci l'efface indépendamment de l'extrême-onction elle-même; de plus, ce sacrement ne remet point la peine du péché, puisque, si le malade revient en santé, il devra accomplir les œuvres de satisfaction qui lui auront été enjointes; enfin, l'extrême-onction n'affranchit point des restes du péché, puisqu'il reste toujours des dispositions à pécher de nouveau, contractées par les péchés précédents, comme l'éprouvent journellement ceux qui après l'avoir reçue sont rentrés en convalescence. Donc l'extrême-onction n'opère en rien la rémission des péchés.

3° La rémission des péchés ne s'opère point par des degrés successifs, mais par un acte indivisible. Or l'extrême-onction ne s'administre point tout entière d'un coup, mais par plusieurs onctions qui se succèdent l'une à l'autre. Donc elle ne peut avoir pour effet la rémission des péchés.

Mais à ces raisons on oppose la parole expresse de saint Jacques, V, 15 : « S'il a des péchés, ils lui seront pardonnés. »

D'ailleurs tout sacrement de la nouvelle loi confère la grace. Or la grace produit en nous la rémission des péchés. Donc, puisque l'extrême-onction

---

ARTICULUS I.

Utrùm extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd extrema unctio non valeat ad remissionem peccatorum. Ad hoc enim quod per unum potest effici, aliud non exigitur. Sed in eo qui extremam unctionem accipit, requiritur pœnitentia ad peccatorum remissionem. Ergo per extremam unctionem non dimittuntur peccata.

2. Præterea, in peccato non sunt nisi tria, macula, reatus pœnæ et reliquiæ peccati. Sed per extremam unctionem non remittitur peccatum quoad maculam sine contritione, quæ etiam sine unctione remittit; nec iterum quoad pœnam, quia adhuc si convalescat, tenetur perficere satisfactionem injunctam; nec quoad reliquias culpæ, quia adhuc remanent dispositiones ex actibus præcedentibus relictæ, ut patet post convalescentiam. Ergo nullo modo per extremam unctionem fit peccatorum remissio.

3. Præterea, remissio peccatorum non fit successivè, sed in instanti. Sed extrema unctio non fit tota simul, quia plures unctiones requiruntur. Ergo ejus effectus non est remissio peccatorum.

Sed contra est, quod dicitur, *Jac.*, V : « Si in peccatis sit, dimittentur ei. »

Præterea, omne sacramentum novæ legis gratiam confert. Sed per gratiam fit remissio peccatorum. Ergo extrema unctio, cùm sit sa-

est un sacrement de la nouvelle loi, elle doit nous procurer aussi la rémission de nos péchés.)

(Conclusion. — Quoique l'objet principal de l'extrême-onction soit de nous guérir de cette sorte d'imbécillité spirituelle qui est un reste du péché, soit originel, soit actuel; comme cependant ce sacrement confère une grace propre de sa nature à effacer les péchés, on a raison de dire qu'il a pour effet secondaire de les remettre.)

Tout sacrement est établi en vue d'un effet principal qu'il doit produir quoiqu'il puisse en produire aussi, comme par voie de conséquen d'autres secondaires ; et comme les sacrements de la loi nouvelle opère les effets dont ils sont les signes, la signification même qu'ils présentent doit indiquer leur effet principal. Or l'extrême-onction s'administre par manière de médicament, de même que le baptême par manière de bain ou de lavage; et l'objet des médicaments est de guérir des infirmités. Le principal objet de l'extrême-onction est donc de guérir des infirmités que le péché laisse après lui; et de même que le baptême est une sorte de régénération spirituelle, et la pénitence une résurrection de même nature, ainsi pourroit-on appeler l'extrême-onction un traitement ou un remède propre à rétablir la santé de l'ame. Mais de même aussi que le rétablissement de la santé du corps présuppose la vie naturelle, ainsi doit-il en être de la vie spirituelle pour le rétablissement de la santé de l'ame : l'extrême-onction n'a donc point pour destination particulière de corriger les défauts qui ôtent la vie spirituelle, tels que le péché originel ou mortel, mais de corriger ceux qui constituent le chrétien dans un état d'infirmité spirituelle, en lui ôtant la vigueur nécessaire pour accomplir dans toute leur perfection les actes de la vie, soit de la grace, soit de la gloire. Or ces défauts ne sont autre chose qu'une certaine foiblesse ou imbécillité, qui nous reste du péché, soit originel, soit actuel; et c'est le sacrement en question qui

---

cramentum novæ legis, operatur ad remissionem peccatorum.

(Conclusio. — Quamvis præcipuè ad spiritualem illam debilitatem, quæ in nobis ex actuali vel originali peccato relinquitur, amovendam, extrema unctio valeat, quia tamen gratiam confert peccata remittentem, rectè secundariò peccata remittere dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd quodlibet sacramentum est institutum principaliter ad unum effectum, quamvis etiam alios ex consequenti inducere possit; et quia sacramentum efficit quod figurat, ideo ex ipsa significatione sacramenti debet accipi ejus principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundùm modum cujusdam medicationis, sicut baptismus per modum ablutionis; medicina autem est ad dellendam infirmitatem. Unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati; unde sicut baptismus est quædam spiritualis regeneratio, et pœnitentia quædam spiritualis suscitatio, ita et extrema unctio est quædam spiritualis sanatio vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio præsupponit corporalem vitam in medicato, ita spiritualis spiritualem; et ideo hoc sacramentum non datur contra defectus quibus spiritualis vita tollitur, scilicet contra peccatum originale vel mortale, sed contra illos defectus quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitæ gratiæ vel gloriæ. Et hic defectus nihil aliud est quàm quædam debilitas et ineptitudo quæ in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali; et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quæ se-

est destiné à nous affermir contre cet état de foiblesse. Mais cette augmentation de forces ne sauroit être que l'effet de la grace, et la grace sanctifiante étant incompatible avec le péché, il suit de là que, si l'extrême-onction trouve le malade en état de péché, soit mortel, soit véniel, elle commence par l'en retirer, pourvu qu'il n'y mette pas lui-même obstacle par le vice de ses dispositions, comme nous avons dit plus haut, part. II, quest. LXII, art. 7, et quest. LXXIX, art. 3, que peuvent le faire aussi l'eucharistie et la confirmation. C'est pour cela que saint Jacques ne mentionne que conditionnellement la rémission des péchés : « S'il (le malade) a des péchés, » dit cet apôtre, « ils lui seront remis, » c'est-à-dire quant à la coulpe. Car l'extrême-onction n'a pas toujours pour effet d'effacer les péchés, par la raison toute simple qu'elle ne trouve pas toujours en état de péché celui à qui elle s'administre ; au lieu qu'elle doit avoir toujours pour effet de guérir de cet état de foiblesse, que quelques-uns appellent *restes du péché*, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, part. III, quest. LXV, art. 1. D'autres disent que ce sacrement est principalement institué pour remédier au péché véniel, dont il est vrai qu'on ne peut se guérir parfaitement tant qu'on vit ici-bas, et qu'ainsi le sacrement des mourants s'attaque spécialement au péché véniel. Mais ce sentiment ne nous paroît pas fondé en vérité ; car la pénitence suffit pour effacer les péchés véniels quant à la coulpe, même ici-bas. Que ces péchés véniels une fois effacés par la pénitence, on ne puisse en éviter de nouveaux ; cela n'empêche pas que le sacrement de pénitence, antérieurement reçu, n'ait eu son effet, cela prouve seulement qu'il reste toujours quelque peu de cette foiblesse dont nous avons dit plus haut les causes. Arrêtons-nous donc à dire, que le principal effet de ce sacrement c'est la rémission des péchés quant aux restes qu'on en conserve dans ses dispositions, et par conséquent aussi quant à la coulpe même, si par hasard celle-ci n'a pas encore été effacée (1).

(1) Cette doctrine est de foi, et elle a été définie dans les termes suivants par le concile de Trente, *sess.* XIV, can. 2 : « Si quis dixerit sacram infirmorum unctionem non conferre gra-

---

cum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti, si invenit peccatum aliquod, vel mortale vel veniale, quoad culpam tollit ipsum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis, sicut etiam de eucharistia et confirmatione suprà dictum est (III. part., qu. 62, art. 7, et qu. 79, art. 3). Et ideo etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur, dicens : « Si in peccatis sit, dimittentur ei, » scilicet quoad culpam ; non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit ; sed semper remittit quoad debilitatem prædictam, quam quidam *reliquias peccati* dicunt, ut dictum est (III. part., qu. 65, art. 1). Quidam verò dicunt quòd principaliter est institutum contra veniale, quod quidem non potest, dum hæc vita agitur, perfectè curari : et ideo sacramentum exeuntium specialiter contra veniale ordinatur. Sed hoc non videtur verum, quia pœnitentia sufficienter, etiam in hac vita, delet venialia peccata quoad culpam ; quòd autem non possunt evitari post peractam pœnitentiam, non aufert præcedenti pœnitentiæ suum effectum, et iterum hoc pertinet ad debilitatem prædictam. Unde dicendum quòd principalis effectus hujus sacramenti est remissio peccatorum quoad reliquias peccati, et ex consequenti etiam quoad culpam, si eam inveniat.

Je réponds aux arguments : 1° Quoiqu'on puisse obtenir la grace dans laquelle consiste le principal effet d'un sacrement, sans recevoir actuellement ce sacrement lui-même, soit qu'on obtienne cette grace indépendamment de tout sacrement actuellement reçu, soit qu'on l'obtienne à l'occasion d'un autre sacrement qu'on se trouve dans le cas de recevoir, et dont elle devient alors pour ainsi dire la conséquence ; il n'en est pas moins vrai qu'on n'obtient jamais cette grace, à moins que l'on ne forme le vœu de recevoir le sacrement à la réception duquel elle est spécialement attachée (1). Donc, puisque la pénitence est principalement instituée pour remettre les péchés actuels, quelque vertu que puisse avoir tout autre sacrement d'effacer les péchés actuels par voie de conséquence ou par occasion, cela ne diminue en rien la nécessité de la pénitence.

2° L'extrême-onction remet le péché en quelque façon sous les trois rapports mentionnés dans l'argument. Car, quoique la tache qu'imprime le péché dans l'ame ne soit point effacée à moins qu'on n'en ait contrition, ce sacrement, par l'effet de la grace qu'il communique, change en contrition véritable le mouvement du libre arbitre à l'égard du péché, comme on a vu que la confirmation et l'eucharistie peuvent aussi le faire. L'extrême-onction peut de même ôter quelque chose de la peine temporelle due au péché, en ce sens, du moins, que cette peine devient plus légère ou est plus légèrement sentie, à proportion qu'on devient plus fort contre sa propre faiblesse. Il n'est donc pour cela nullement besoin de diminuer la pénitence imposée. Quant aux restes du péché, on n'entend pas ici par ce mot les dispositions que les péchés commis ont fait contracter, et qui sont comme des habitudes commencées; mais une certaine foiblesse spirituelle inhérente à l'ame, et dont il suffit d'être guéri pour être moins

tiam, nec remittere peccata, nec alleviare infirmos, sed jam cessasse, quasi olim tantùm fuerit gratia unctionum ; anathema sit. » C'est-à-dire : « Si quelqu'un dit que l'onction sacramentelle des infirmes ne confère pas la grace, ou ne remet pas le péché, ou n'apporte aucun allégement aux souffrances des malades, mais n'opère plus aucun de ces effets, comme si la grace des guérisons avoit été restreinte aux temps anciens; qu'il soit anathème. »

(1) C'est ce qu'on appelle la grace sacramentelle.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis effectus principalis alicujus sacramenti possit haberi sine actuali perceptione hujus sacramenti, vel sine sacramento, vel per aliud sacramentum ex consequenti, nunquam tamen haberi potest sine proposito illius sacramenti. Et ideo, quia pœnitentia est principaliter instituta contra actualem culpam, quodcumque aliud sacramentum actualem culpam deleat ex consequenti, non excludit necessitatem pœnitentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd extrema unctio aliquo modo, quantùm ad illa tria, remittit peccatum. Quamvis enim culpa quoad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum per gratiam quam infundit, facit quòd ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in eucharistia et confirmatione potest accidere. Similiter etiam et reatus pœnæ temporalis diminuit, sed ex consequenti, in quantum debilitatem tollit, quia eamdem pœnam leviùs portat fortis quàm debilis : unde non oportet quòd propter hoc minuatur satisfactionis mensura. Reliquiæ autem peccati non dicuntur hîc dispositiones ex actibus relictæ, quæ sunt quidam habitus inchoati, sed quædam spiritualis debilitas in ipsa mente existens; quâ sublatâ, etiam eisdem habitibus

enclin à commettre le péché, quand même on conserveroit d'ailleurs les mêmes dispositions ou les mêmes habitudes.

3° Lorsque plusieurs actions distinctes tendent toutes à produire un seul et même effet, la dernière met, pour ainsi dire, la forme à toutes les précédentes et les résume toutes en elle-même. C'est donc à la dernière onction qu'il faut attacher l'infusion de la grace, qui donne au sacrement son effet.

ARTICLE II.

Doit-on compter aussi le rétablissement de la santé du corps parmi les effets de ce sacrement?

Il paroît que le rétablissement de la santé ne doit pas être compté parmi les effets de l'extrême-onction. 1° Tout sacrement est un remède spirituel. Or un remède spirituel doit tendre à faire recouvrer la santé de l'ame, de même qu'un remède matériel tend à faire recouvrer celle du corps. Donc ce n'est pas le rétablissement de la santé du corps qui doive être l'effet du sacrement.

2° Un sacrement a toujours son effet en celui qui s'en approche avec des dispositions sincères. Or il arrive parfois qu'on n'obtienne pas en le recevant le recouvrement de la santé, quelque bonnes que soient les dispositions avec lesquelles on le reçoive. Donc ce sacrement n'a pas pour effet de faire recouvrer la santé.

3° L'efficacité de ce sacrement nous est expliquée au chapitre V de l'épître de saint Jacques. Or la guérison du malade y est attribuée, non aux onctions, mais à la prière : « La prière de la foi, » y lisons-nous, « sauvera le malade. » Donc la guérison des maux du corps n'est pas l'effet de ce sacrement lui-même.

Mais les opérations de l'Eglise ont plus d'efficacité depuis la passion de Notre-Seigneur qu'elles n'en avoient avant. Or, dès avant la passion de

---

vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinari mens ad peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd quando sunt multæ actiones ordinatæ ad unum effectum, ultima est formalis respectu omnium præcedentium, et agit in virtute earum. Et ideo in ultima unctione gratia infunditur, quæ effectum sacramento præbet.

ARTICULUS II.

Utrùm sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sanitas corporalis non sit effectus hujus sacramenti. Omne enim sacramentum est medicina spiritualis. Sed spiritualis medicina ad spiritualem sanitatem ordinatur, sicut corporalis ad corporalem. Ergo sanitas corporalis non est effectus hujus sacramenti.

2. Præterea, sacramentum semper habet effectum suum in eo qui non fictus accedit. Sed quandoque non sanatur corporaliter suscipiens hoc sacramentum, quantumcumque devotus accipiat. Ergo sanitas corporalis non est effectus ejus.

3. Præterea, efficacia hujus sacramenti nobis ostenditur, *Jac.*, V. Sed ibi non attribuitur sanationis effectus unctioni, sed orationi; dicit enim : « Oratio fidei salvabit infirmum. » Ergo corporalis sanatio non est effectus hujus sacramenti.

Sed contra : Operatio Ecclesiæ habet majorem efficaciam post Christi passionem quàm ante.

Notre-Seigneur, les malades sur qui les apôtres faisoient des onctions se trouvoient guéris, comme nous le lisons dans saint Marc, VI, 13. Donc, maintenant encore, l'huile des infirmes a pour effet d'opérer la guérison.

D'ailleurs, les sacrements opèrent ce qu'ils signifient. Or le baptême purifie le corps, en même temps qu'il signifie et opère tout à la fois la purification de l'ame. Donc l'extrême-onction doit aussi contribuer à la guérison du corps, en même temps qu'elle signifie et opère tout à la fois la guérison de l'ame.

(Conclusion. — De même que le contact de l'eau baptismale a pour effet de nettoyer le corps, ainsi le contact corporel de l'huile des mourants a pour effet de le guérir : guérison toutefois qu'il n'opère, que lorsqu'elle peut concourir avec le principal effet pour lequel a été institué ce sacrement.)

De même que le baptême, en même temps qu'il purifie l'ame de ses taches, a pour effet de nettoyer le corps, ainsi cet autre sacrement procure à l'ame sa guérison, en appliquant au corps le remède extérieur qui en est le signe; et, de même que le contact de l'eau du baptême procure la netteté du corps, parce que l'élément qu'on y emploie y conserve comme ailleurs sa vertu, ainsi le contact de l'huile des infirmes a l'effet d'un remède appliqué au corps, c'est-à-dire la guérison du corps lui-même. Toutefois il y a cette différence, que l'action de l'eau sur le corps dans le baptême a pour effet de le nettoyer en vertu des propriétés naturelles de cet élément, et, par conséquent, a toujours cet effet, au lieu que l'huile des infirmes n'opère pas la guérison du corps en vertu de ses propriétés naturelles, mais en vertu d'une volonté de Dieu, toujours conforme aux lois de sa sagesse. Donc, puisque la sagesse ne permet de vouloir un effet secondaire, qu'autant que cet effet peut concourir à l'effet principal, il faut admettre que la guérison du corps ne doit être l'effet de l'extrême-onction, qu'autant qu'elle peut contribuer au bien de

---

Sed antè oleo inuncti per apostolos sanabantur, ut patet, *Marc.*, VI. Ergo et nunc habet effectum in corporali sanatione.

Præterea, sacramenta significando efficiunt. Sed baptismus per ablutionem corporalem quam exteriùs facit, significat et efficit spiritualem. Ergo et extrema unctio per sanationem corporalem quam exteriùs efficit, significat et causat spiritualem.

(Conclusio. — Sicuti ablutio baptismi effectum habet corporalis ablutionis, sic et extrema unctio habet corporalis medicationis effectum, sanationem scilicet corporalem ; quam tamen non nisi cùm ad principalem effectum conducit, præstare dicenda est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut baptismus per ablutionem corporalem facit spiritualem emundationem à maculis spiritualibus, ita hoc sacramentum per medicationem sacramentalem exteriorem, facit sanationem interiorem. Et sicut ablutio baptismi habet effectum corporalis ablutionis, quia etiam corporalem mundationem facit, ita etiam extrema unctio habet effectum corporalis medicationis, scilicet corporalem sanationem. Sed hæc est differentia, quòd corporalis ablutio ex ipsa naturali proprietate elementi facit corporalem mundationem, et ideo semper eam facit; sed extrema unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiæ, sed ex virtute divina, quæ rationabiliter operatur. Et quia ratio operans nunquam inducit secundarium effectum, nisi secundùm quòd expedit ad principalem, ideo ex hoc sacramento non semper sequitur corporalis

l'ame, mais qu'une fois cette condition posée, l'extrême-onction produit toujours cet effet, à moins qu'il n'y ait obstacle dans les dispositions personnelles de celui qui la reçoit (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'objection qui nous est faite ici prouve que la guérison du corps n'est pas le principal effet que doive produire le sacrement d'extrême-onction; et c'est ce que nous accordons sans difficulté.

2° La seconde objection se trouve résolue par ce que nous venons de dire.

3° La prière dont parle l'Apôtre constitue la forme du sacrement, comme nous l'avons dit quest. XXIX, art. 8 et suiv.; et c'est pour cela que nous disons maintenant que ce sacrement tient de sa forme même la vertu qu'il a d'opérer de soi la guérison du corps.

ARTICLE III.

Ce sacrement imprime-t-il un caractère?

Il paroît que ce sacrement imprime un caractère. 1° Un caractère n'est autre chose qu'un signe qui sert à distinguer. Or l'extrême-onction ne distingue pas moins ceux qui l'ont reçue de ceux qui ne l'ont pas reçue, que le baptême, ceux qui sont baptisés de ceux qui ne le sont pas. Donc l'extrême-onction imprime le caractère tout aussi bien que le baptême.

2° Les sacrements d'ordre et de confirmation s'administrent au moyen d'onctions, tout comme celui-ci. Or ces deux premiers sacrements impriment le caractère. Donc il doit en être de même du troisième.

3° Dans tout sacrement on peut considérer 1° la grace du sacrement prise à part, 2° le sacrement lui-même pris à part, 3° la grace du sacrement et le sacrement lui-même réunis. Or on ne peut pas assigner à l'ex-

(1) On auroit donc bien tort de s'effrayer de recevoir l'extrême-onction, comme si, du moment où il en est question pour un malade, l'état de celui-ci étoit désespéré.

---

sanatio, sed quando expedit ad spiritualem sanationem; et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa probat quòd corporalis sanitas non sit effectus principalis hujus sacramenti; et hoc verum est.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quòd oratio illa est forma hujus sacramenti, ut dictum est (qu. 29, art. 8 et seq.). Et ideo hoc sacramentum ex sua forma habet efficaciam, quantùm est de se, ad sanationem corporalem.

ARTICULUS III.

Utrùm hoc sacramentum characterem imprimat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd hoc sacramentum characterem imprimat. Character enim est signum distinctivum. Sed sicut baptizatus distinguitur à non baptizato, ita unctus à non uncto. Ergo sicut baptismus imprimit characterem, ita et extrema unctio.

2. Præterea, in ordinis et confirmationis sacramentis est unctio, sicut et in hoc sacramento. Sed in illis imprimitur character. Ergo et in isto.

3. Præterea, in omni sacramento est aliquid quod est res tantùm, et aliquid quod est sacramentum tantùm, et aliquid quod est res et sa-

trême-onction autre chose qu'un caractère qui puisse y réunir la grace du sacrement avec le sacrement lui-même. Donc ce sacrement imprime aussi un caractère.

Mais on ne réitère jamais un sacrement qui laisse après lui un caractère dans l'ame. Or l'extrême-onction peut se réitérer, ainsi que nous le dirons plus loin, quest. XXXIII. Donc elle n'imprime dans l'ame aucun caractère.

D'ailleurs, la distinction à faire entre les fidèles d'après les caractères des sacrements qu'ils peuvent avoir reçus, n'a de valeur que pour l'Eglise d'ici-bas. Or l'extrême-onction ne se confère qu'à ceux qui paroissent sur le point de quitter la vie présente. Donc elle ne doit point leur imprimer de caractère.)

(Conclusion. — Comme ce sacrement ne crée en celui qui le reçoit aucune aptitude nouvelle pour des fonctions saintes dont il puisse être le ministre ou le sujet, mais vient seulement remédier à son infirmité, il n'imprime en lui aucun caractère.)

Les sacrements qui impriment un caractère, créent en ceux qui les reçoivent une certaine aptitude pour des fonctions saintes. Or l'extrême-onction n'a d'autre but que de remédier aux infirmités de ceux qui la reçoivent, sans créer en eux d'aptitude nouvelle pour des fonctions saintes qu'ils auroient, soit à remplir, soit à mettre à profit. Donc elle n'imprime en eux aucun caractère.

Je réponds aux arguments : 1° Le caractère distingue l'état d'un fidèle de celui d'un autre, quant aux fonctions qu'il peut y avoir à remplir dans l'Eglise ; mais une onction n'établit pas toute seule une distinction semblable entre les fidèles.

2° L'onction qu'on reçoit dans la confirmation, comme celle qu'on reçoit dans l'ordre, a pour objet de consacrer qui la reçoit pour des actions saintes, au lieu que les onctions qui se font dans le sacrement des mou-

---

cramentum. Sed non potest aliquid assignari in hoc sacramento quod sit res et sacramentum, nisi character. Ergo et in hoc sacramento imprimitur character.

Sed contra : Nullum sacramentum imprimens characterem iteratur. Hoc autem iteratur, ut dicetur (qu. 33). Ergo non imprimit characterem.

Præterea, distinctio quæ fit secundùm characterem sacramentalem, est distinctio eorum qui sunt in præsenti Ecclesia. Sed extrema unctio conferitur ei qui exit de præsenti Ecclesia. Ergo in eo non imprimitur character.

(Conclusio. — Hoc sacramentum, cùm per illud non deputetur homo ad aliquid sacrum peragendum vel suscipiendum, sed solùm sit in remedium, characterem nullum imprimit.)

Respondeo dicendum, quòd character non imprimitur nisi in illis sacramentis, quibus homo ad aliquid sacrum deputatur. Hoc autem sacramentum est solùm in remedium, et non deputatur per ipsum homo ad aliquid sacrum agendum vel suscipiendum : et ideo non imprimitur in eo character.

Ad primum ergo dicendum, quòd character facit distinctionem statuum, quantùm ad ea quæ in Ecclesia sunt agenda ; et talem distinctionem homo non habet ab aliis per hoc quòd ipse est inunctus.

Ad secundum dicendum, quòd unctio quæ fit in ordine et confirmatione, est unctio consecrationis, qua homo deputatur ad aliquid sa-

rants n'ont pas d'autre objet que de remédier aux infirmités de ceux sur qui elles sont appliquées. On ne peut donc pas argumenter ici *à pari*.

3° Pour l'extrême-onction, la grace du sacrement et le sacrement réunis ne consistent point dans un caractère, mais bien dans une certaine dévotion intérieure, qui est comme une onction spirituelle.

QUESTION XXXI.

Du ministre de l'extrême-onction.

Parlons maintenant de l'administration de ce sacrement. Nous avons à examiner 1° Si un laïque pourroit le conférer. 2° Si un diacre du moins pourroit le faire. 3° S'il n'y a que l'évêque à qui l'administration en soit réservée.

ARTICLE I.

Un laïque pourroit-il conférer ce sacrement?

Il paroît qu'un simple laïque pourroit aussi conférer ce sacrement. 1° Comme le dit saint Jacques, c'est la prière qui rend ce sacrement efficace. Or la prière d'un laïque peut être aussi bien accueillie de Dieu que celle d'un prêtre. Donc les laïques peuvent aussi être ministres de ce sacrement.

2° Il est dit de certains Pères du désert d'Egypte, que l'huile qu'ils envoyoient aux malades avoit pour effet de guérir ces derniers. Un fait tout semblable est rapporté de sainte Geneviève, qui guérissoit les malades en faisant des onctions sur eux. Donc l'extrême-onction peut être administré tout aussi bien par des laïques.

---

crum; sed hæc unctio est unctio medicationis. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd in hoc sacramento res et sacramentum non est character, sed quædam interior devotio, quæ est spiritualis unctio.

QUÆSTIO XXXI.

De ministro hujus sacramenti, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de administratione hujus sacramenti.

Circa quod quæruntur tria: 1° Utrùm laicus possit hoc sacramentum conferre. 2° Utrùm diaconus. 3° Utrùm solus episcopus.

ARTICULUS I.

Utrùm laicus possit hoc sacramentum conferre.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd etiam laicus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum habet efficaciam ex oratione, ut Jacobus dicit. Sed oratio laici quandoque est ita Deo accepta sicut sacerdotis. Ergo potest hoc sacramentum conferre.

2. Præterea, de quibusdam patribus in Ægypto legitur, quòd oleum ad infirmos transmittebant, et sanabantur. Et similiter dicitur de beata Genovefa, quòd oleo infirmos ungebat. Ergo hoc sacramentum potest conferri etiam à laicis.

Mais ce sacrement procure la rémission des péchés. Or de simples laïques n'ont pas le pouvoir de remettre les péchés. Donc ils ne peuvent non plus conférer ce sacrement.

(CONCLUSION. — Quoiqu'on puisse, quand on se trouve à l'article de la mort, recevoir le baptême même d'un laïque, pour ne pas se voir fermée la voie du salut, il n'en est pas de même par rapport à l'extrême-onction, qui n'est pas tellement nécessaire, qu'il soit à propos d'user de dispense à cet égard.

Ainsi que l'a dit saint Denis dans son livre de la *Hiérarchie ecclésiastique*, dans l'Eglise, les uns exercent des fonctions hiérarchiques, les autres les mettent simplement à profit; et ces derniers, ce sont les laïques. Par conséquent, aucun sacrement ne doit être administré d'office par ceux-ci; et si, cependant, ils peuvent baptiser en cas de nécessité, c'est en vertu d'une dispense que Dieu leur accorde, pour que tout le monde puisse jouir du bienfait de la régénération spirituelle.

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas en son propre nom que le prêtre fait la prière qui accompagne les onctions; car, comme il pourroit être en état de péché mortel, sa prière ne mériteroit pas alors d'être exaucée. Mais il la fait au nom de l'Eglise entière, qu'il représente en sa qualité de personne publique; au lieu qu'un laïque n'est jamais, en sa qualité de laïque, qu'une personne privée.

2° Les onctions dont il s'agissoit dans les exemples allégués n'avoient rien de sacramentel; mais les guérisons qu'elles procuroient étoient de purs miracles, dus, soit à la dévotion de ceux sur qui elles se faisoient, soit aux mérites de ceux qui les leur faisoient ou qui leur envoyoient de l'huile pour se les faire. C'étoit donc la grace des guérisons qui opéroit alors, et non celle qui est attachée à un sacrement.

Sed contra est, quòd in hoc sacramento fit remissio peccatorum. Sed laici non habent potestatem dimittendi peccata. Ergo, etc.

(CONCLUSIO. — Quamvis in mortis articulo, ne alicui via salutis præcludatur, possit baptismus etiam à laico conferri, non tamen extrema unctio, cujus tanta non est necessitas, ut dispensatione egeat.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Dionysium in *Eccles. hierarch.*, sunt quidam exercentes actiones hierarchicas, et quidam recipientes tantùm, qui sunt laici. Et ideo nullius sacramenti dispensatio laicis ex officio competit; sed quòd baptizare possunt in casu necessitatis, ex divina dispensatione factum est, ut nulli regenerationis spiritualis facultas desit.

Ad primum ergo dicendum, quòd oratio illa non fit à sacerdote in persona sua, quia cùm sit quandoque peccator, non esset exaudibilis; sed fit in persona totius Ecclesiæ, in cujus persona orare potest, quasi persona publica, non autem laicus, qui persona privata est.

Ad secundum dicendum, quòd illæ unctiones non erant sacramentales; sed ex quadam devotione recipientium talem unctionem, et ex meritis ungentium, vel oleum mittentium consequebatur effectus sanitatis corporalis per gratiam sanitatum, non autem per gratiam sacramentalem.

ARTICLE II.

Les diacres peuvent-ils conférer ce sacrement?

Il paroît que des diacres pourroient conférer ce sacrement. 1° Comme le dit saint Denis, les diacres ont pour fonction de présider aux actes de la voie purgative. Or l'unique but de l'extrême-onction est de corriger ou de guérir les infirmités, tant de l'ame que du corps. Donc ce sacrement peut être conféré par des diacres.

2° Le baptême est un sacrement supérieur en dignité à celui qui nous occupe maintenant. Or de simples diacres peuvent donner le baptême, comme nous le voyons par l'exemple de saint Laurent (troisième partie, quest. LXVII, art. 3.) Donc ils peuvent aussi conférer l'extrême-onction.

Mais saint Jacques a dit, V, 14 : « Qu'il (le malade) fasse venir des prêtres (1) de l'Eglise. »

(Conclusion. — Comme ce sacrement confère la grace, il ne peut être administré d'office par un diacre.)

Un diacre a pour fonction de diriger les fidèles dans les exercices de la voie purgative, mais non de présider aux actes de la voie illuminative : comme donc la grace est le flambeau qui éclaire cette seconde voie, les diacres ne peuvent administrer d'office aucun sacrement qui confère la grace, et, par conséquent, ils ne peuvent non plus administrer de même l'extrême-onction, puisque ce sacrement confère la grace tout aussi bien que les autres.

Je réponds aux arguments : 1° L'extrême-onction remédie aux infirmités de celui qui le reçoit, mais en lui communiquant la grace qui le fait avancer dans la voie illuminative; et par conséquent, il n'appartient point aux diacres de l'administrer.

(1) On voit par là que le mot *presbyteros* employé ici signifie les prêtres, et non simplement les anciens, comme le voudroient les sectaires. Toute la tradition l'a entendu comme nous : témoins Origène, hom. 2 *in Leviticum*; Innocent I, epist. *ad Decentium*, etc. Enfin le con-

---

ARTICULUS II.

Utrùm diaconi possint hoc sacramentum conferre.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd diaconi possint hoc sacramentum conferre. Quia secundùm Dionysium diaconi habent virtutem purgativam. Sed hoc sacramentum est institutum tantùm ad purgandum ab infirmitate mentis et corporis. Ergo et diaconi possunt conferre.

2. Præterea, dignius sacramentum est baptismus quàm hoc, de quo hic agimus. Sed diaconi possunt baptizare, ut patet de B. Laurentio [III. part., qu. 67, art. 3]. Ergo et possunt hoc sacramentum conferre.

Sed contra est, quod dicitur *Jac.*, V : « Inducat presbyteros Ecclesiæ. »

(Conclusio. — Hoc sacramentum, cùm gratiam conferat, non potest diaconus ex officio conferre.)

Respondeo dicendum, quòd diaconus habet vim purgativam tantùm, non illuminativam : unde cùm illuminatio fiat per gratiam, nullum sacramentum in quo gratia conferatur, diaconus potest dare ex officio. Et ideo nec hoc, cùm in eo gratia conferatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc sacramentum illuminando per gratiæ collationem, purgat. Et ideo diacono ejus collatio non competit.

2° L'extrême-onction n'est pas nécessaire pour le salut comme le baptême. C'est pourquoi la charge de l'administrer n'est jamais abandonnée à tout le monde, pas même pour les cas de nécessité. Les diacres, d'ailleurs, ne peuvent administrer d'office aucun sacrement, pas même le baptême.

ARTICLE III.

L'évêque est-il le seul qui puisse administrer ce sacrement?

Il paroît que les évêques sont les seuls qui puissent administrer ce sacrement. 1° Ce sacrement s'administre au moyen d'onctions, comme la confirmation. Or l'évêque seul a le droit de confirmer. Donc, seul aussi, il a droit de donner l'extrême-onction.

2° Qui ne peut le moins, ne peut le plus. Or faire servir une matière consacrée est quelque chose de plus que de la consacrer, puisqu'on ne la consacre que pour cette fin. Donc, puisqu'un simple prêtre ne peut pas consacrer la matière de l'extrême-onction, il ne peut pas non plus la faire servir.

Mais le ministre de ce sacrement doit être introduit auprès de ceux qui sont dans le cas de le recevoir, comme le témoignent les paroles de saint Jacques, V, 14. Or un évêque ne pourroit pas se transporter auprès de tous les malades de son diocèse. Donc il ne doit pas y avoir que lui qui puisse administrer ce sacrement.

(Conclusion. — Comme ce sacrement ne confère à ceux qui le reçoivent aucun degré de perfection qui les élève au-dessus des autres, mais qu'il peut être administré également à tous, rien ne s'oppose à ce qu'il soit conféré non-seulement par des évêques, mais encore par de simples prêtres.)

cile de Trente l'a défini comme article de foi, *sess.* XIV, can. 4, en ces termes : « Si quis dixerit presbyteros Ecclesiæ, quos B. Jacobus ad ducendos esse adinfirmum inungendum hor-

---

Ad secundum dicendum, quòd hoc sacramentum non est necessitatis sacramentum, sicut baptismus : unde non ita committitur dispensatio ejus omnibus, in articulo necessitatis, sed solùm illis quibus ex officio competit. Diaconis autem etiam baptizare non competit ex officio.

ARTICULUS III.

Utrùm solus episcopus possit hoc sacramentum conferre.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd solus episcopus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum unctione perficitur, sicut et confirmatio. Sed solus episcopus potest confirmare. Ergo solus episcopus potest hoc sacramentum conferre.

2. Præterea, qui non potest quod minus est non potest quod est majus. Sed major est usus materiæ sanctificatæ quàm sanctificatio ejus, quia est finis ipsius. Ergo cùm sacerdos non possit sanctificare materiam, nec potest materiâ sanctificatâ uti.

Sed contra : Hujus sacramenti minister inducendus est ad eum qui suscipit sacramentum, ut patet, *Jac.*, V. Sed episcopus non possel accedere ad omnes infirmos suæ diœcesis. Ergo non solus episcopus potest hoc sacramentum conferre.

(Conclusio. — Cùm hoc sacramentum in aliquo super alios perfectionis gradu suscipientem non constituat, sed cunctis exhibeatur, non modò per episcopos, sed etiam per simplices sacerdotes administrari potest.)

Suivant la doctrine de saint Denis, la fonction de l'évêque est proprement de présider aux actes de la voie unitive ou de perfection, comme celle du prêtre de présider à ceux de la voie illuminative ou de progrès. Il est donc dans l'ordre de réserver purement aux évêques l'administration de ceux des sacrements qui constituent ceux qui les reçoivent dans un état de perfection au-dessus des autres. Or cette condition ne se trouve pas dans le sacrement d'extrême-onction, que tous peuvent également recevoir. Il peut donc être administré par de simples prêtres (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le sacrement de confirmation imprime un caractère qui constitue celui sur qui il est imprimé dans un état de perfection, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Mais rien de semblable ne se passe dans le sacrement d'extrême-onction, et par conséquent, il n'y a point de parité à établir entre les deux.

2° Quoique, à ne considérer que les causes finales, faire servir une matière consacrée soit quelque chose de plus que de la consacrer, ce dernier acte cependant est supérieur au premier, si l'on considère les causes efficientes que l'un et l'autre supposent : car l'usage d'une matière consacrée est subordonné à sa consécration, comme à sa cause active. Par conséquent, il faut dans celui qui consacre cette matière, une vertu active supérieure à celle que suppose l'action de la mettre en œuvre.

tatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed ætate seniores in quavis communitate, ob idque proprium extremæ unctionis ministrum non esse solum sacerdotem ; anathema sit. »

(1) Il y a plus : c'est que l'extrême-onction ne s'administrant point par forme de jugement, tout prêtre peut la conférer validement, quoiqu'on ne le puisse licitement, régulièrement du moins, qu'autant qu'on a sur la personne malade une juridiction ordinaire ou déléguée. Tel est, dit Billuart, le sentiment commun des théologiens.

Respondeo dicendum, quòd secundùm Dionysium episcopus propriè habet perficiendi officium, sicut sacerdos illuminandi : unde illa sacramenta dispensanda solis episcopis reservantur, quæ suscipientem in aliquo statu perfectionis super alios ponunt ; hoc autem non est in hoc sacramento, cùm omnibus detur. Et ideo per simplices sacerdotes potest administrari.

Ad primum ergo dicendum, quòd confirmatio imprimit characterem, quo collocatur homo in statu perfectionis, ut suprà dictum est ; non autem hoc est in hoc sacramento. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis in genere causæ finalis, usus materiæ sanctificatæ sit potior quàm sanctificatio materiæ, tamen in genere causæ efficientis sanctificatio materiæ est potior, quia ab eadem pendet usus, sicut ab activa causa. Et ideo sanctificatio requirit altiorem virtutem activam, quàm usus.

QUESTION XXXII.

Quels sont ceux à qui ce sacrement doit être administré, et sur quelles parties du corps les onctions doivent-elles se faire ?

Nous avons maintenant à examiner à qui doit être donné le sacrement d'extrême-onction, et sur quelles parties du corps les onctions doivent se faire. Là-dessus on demande : 1° Si ce sacrement doit être conféré à ceux qui se portent bien. 2° S'il convient de le recevoir en toute maladie. 3° Si l'on doit le donner même à ceux qui ont perdu la raison, ou qui même ne l'ont jamais eue. 4° Si l'on doit le donner aux enfants. 5° Si l'on doit faire les onctions sur tout le corps. 6° Si l'on a déterminé convenablement les parties du corps sur lesquelles les onctions doivent se faire. 7° Si ceux qui sont mutilés doivent recevoir néanmoins des onctions aux parties de leur corps dont ils ne peuvent faire usage.

ARTICLE I.

Doit-on donner ce sacrement à ceux qui se portent bien?

Il paroît qu'on doit donner ce sacrement à ceux même qui se portent bien. 1° Ce sacrement a pour fin principale la guérison de l'ame plus encore que celle du corps, ainsi que nous l'avons dit plus haut, quest. XXX, art. 2. Or ceux qui se portent bien quant au corps peuvent avoir besoin d'être guéris quant à l'ame. Donc on doit leur donner aussi ce sacrement.

2° Ce sacrement est pour ceux qui sortent de ce monde, comme le baptême est pour ceux qui y entrent. Or on donne le baptême à tous ceux qui font leur entrée dans ce monde. Donc on doit pareillement donner l'extrême-onction à tous ceux qui en sortent. Mais il arrive parfois qu'on

---

QUÆSTIO XXXII.

Quibus hoc sacramentum conferri debeat, et in qua parte corporis, in septem articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quibus hoc sacramentum conferri debet : et in qua parte corporis.

Circa quod quæruntur septem : 1° Utrùm sanis debeat conferri hoc sacramentum. 2° Utrùm debeat conferri in qualibet infirmitate. 3° Utrùm debeat conferri furiosis et amentibus. 4° Utrùm pueris. 5° Utrùm totum corpus in hoc sacramento inungi debeat. 6° Utrùm convenienter determinentur partes in quibus inungitur. 7° Utrùm mutilati in prædictis partibus inungi debeant.

ARTICULUS I.

Utrùm sanis debeat conferri hoc sacramentum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd etiam sanis debeat conferri hoc sacramentum. Quia principalior effectus hujus sacramenti est sanatio mentis quàm sanatio corporis, ut dictum est (qu. 30, art. 2). Sed etiam sani corpore indigent sanatione mentis. Ergo eis etiam debet hoc sacramentum conferri.

2. Præterea, hoc sacramentum est *exeuntium*, sicut baptismus est *sacramentum intrantium*. Sed omnibus intrantibus baptismus datur. Ergo omnibus exeuntibus debet dari hoc

soit sur le point de quitter la vie, et qu'on jouisse néanmoins d'une parfaite santé, comme peut être par exemple l'état de ceux à qui l'on va trancher la tête. Donc on doit donner à ceux-là du moins le sacrement d'extrême-onction.

Mais saint Jacques a dit, V, 14 : « Quelqu'un de vous est-il malade, etc. » Donc il n'y a que les malades à qui l'on doive donner ce sacrement.

(Conclusion. — Comme ce sacrement est un traitement des maux de l'ame signifié par l'application d'un traitement usité pour les maux du corps, il ne doit pas se donner à ceux qui se portent bien.)

Ce sacrement est une sorte de traitement des maux de l'ame, ainsi que nous l'avons dit précédemment, quest. XXX, art. 1 : traitement moral, qui est représenté par l'application d'un traitement matériel, usité par rapport aux maux du corps. Par conséquent, on ne doit pas le donner à ceux à qui il ne conviendroit pas d'appliquer un traitement de cette dernière espèce, c'est-à-dire à ceux qui se portent bien.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'amélioration de l'état de l'ame soit le principal effet de ce sacrement, il faut qu'elle y soit représentée par celle que procure au corps un traitement matériel, supposé même que la guérison du corps ne doive pas en résulter. Par conséquent, on ne peut donner ce sacrement, quand même ce ne seroit que pour améliorer l'état de l'ame, qu'à ceux qui se trouvent dans le cas de recourir à un remède corporel, c'est-à-dire aux malades; de même que ceux-là seuls peuvent recevoir le baptême, qui sont susceptibles de recevoir une ablution sur leurs membres, à l'exclusion par conséquent des enfants qui sont encore dans le sein de leurs mères, ainsi que nous l'avons dit plus haut, part. III, quest. LXVIII, art. 11.

2° Le baptême lui-même n'est que pour ceux qui, en entrant dans la vie, peuvent recevoir une ablution sur leurs membres. Ainsi l'extrême-onction ne convient qu'à ceux qui, étant sur le point de sortir de ce

---

sacramentum. Sed quandoque illi qui sunt in propinquo exitûs, sunt sani, sicut illi qui decapitandi sunt. Ergo talibus debet hoc sacramentum dari.

Sed contra, quod dicitur, *Jac.*, V : « Infirmatur quis in vobis, etc. » Ergo solis infirmis competit hoc sacramentum.

(Conclusio. — Hoc sacramentum, cùm sit spiritualis quædam curatio, quæ per quemdam corporalis curationis modum significatur, sanis conferri non debet.)

Respondeo dicendum, quòd hoc sacramentum est quædam spiritualis curatio, ut priùs dictum est (qu. 30, art. 1), quæ quidem per quemdam corporalis curationis modum significatur. Et ideo illis quibus corporalis curatio non competit, scilicet sanis, non debet hoc sacramentum conferri.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis spiritualis sanitas sit principalis effectus hujus sacramenti, tamen oportet quòd per curationem corporalem significetur curatio spiritualis hujus sacramenti, etiamsi corporalis sanatio non sequatur. Et ideo solùm illis hoc sacramento sanitas spiritualis dari potest, quibus corporalis curatio competit, scilicet infirmis; sicut ille solus potest baptismum suscipere, qui potest corporalis ablutionis esse particeps, non autem puer in ventre matris existens, ut dictum est (III. part., qu. 68, art. 11).

Ad secundum dicendum, quòd etiam baptismus non est nisi illorum intrantium, qui corporali ablutioni subjici possunt. Et ideo hoc

monde, sont dans le cas de recourir aux remèdes par lesquels peut s'opérer la guérison du corps.

ARTICLE II.

Ce sacrement doit-il être conféré en tout état de maladie?

Il paroît que ce sacrement doit être conféré en tout état de maladie. 1° Dans le passage de l'épître de saint Jacques où sont tracées les règles de l'administration de ce sacrement, il n'est fait aucune distinction entre les divers états de maladie. Donc il doit être conféré en quelque maladie que ce soit.

2° Plus un remède a de dignité, plus il doit être général. Or ce sacrement a plus de dignité que ne peut en avoir un remède propre seulement à guérir des maux du corps. Donc, puisque tout malade a recours à quelque remède pour ses maux corporels, on doit aussi en toute maladie recourir à ce sacrement.

Mais partout ce sacrement est appelé le sacrement de l'extrême-onction. Or toutes les maladies ne réduisent pas à l'extrémité, puisqu'il y en a au contraire qui garantissent en quelque sorte une durée de vie plus longue, ainsi que l'a dit le Philosophe, lib. *De longitud. et brevit. vitæ*, cap. 11. Donc ce sacrement ne doit pas être conféré en tout état de maladie.

(Conclusion. — On ne doit pas donner ce sacrement à toute sorte de malades, mais seulement à ceux que la maladie met en danger prochain de mourir.)

Ce sacrement est le dernier remède (1) que l'Eglise ait à offrir pour disposer immédiatement à entrer en possession de la gloire. C'est pourquoi on ne doit le donner qu'aux malades qui paroissent sur le point de

(1) De là la pratique de l'Eglise romaine de conférer l'extrême-onction après le saint Viatique, quoiqu'on puisse quelquefois finir par celui-ci, comme lorsqu'un malade, pour cause de vomissements ou autre semblable, ne s'est pas trouvé en état de communier au moment où on lui a apporté l'extrême-onction, et qu'ensuite il se retrouve en état de le faire.

---

sacramentum illorum tantùm exeuntium est, quibus corporalis curatio competit.

ARTICULUS II.

Utrùm hoc sacramentum dari debeat in qualibet infirmitate.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd hoc sacramentum dari debeat in qualibet infirmitate. Quia *Jac.*, V, ubi hoc sacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur. Ergo in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum conferri.

2. Præterea, quantò remedium est dignius, tantò debet esse generalius. Sed hoc sacramentum est dignius quàm medicina corporalis. Cùm ergo medicina corporalis omnibus infirmis detur, videtur quòd etiam hoc sacramentum.

Sed contra : Hoc sacramentum ab omnibus dicitur extremæ unctionis. Sed non omnis infirmitas ad extremum vitæ perducit, cùm quædam ægritudines sint causæ longioris vitæ, ut dicit Philosophus (lib. *De longitudine et brevitate vitæ*, cap. 11). Ergo non in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum dari.

(Conclusio. — Non quovis morbo laborantibus est hoc sacramentum exhibendum, sed ad mortem proximè aliquâ ægritudine affectis.)

Respondeo dicendum, quòd hoc sacramentum est ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre, quasi immediatè disponens ad gloriam. Et ideo illis tantùm infirmantibus debet exhiberi, qui sunt in statu exeuntium, propter hoc

sortir de ce monde, c'est-à-dire dans le cas d'une maladie mortelle, et qui met endanger prochain de mourir.

Je réponds aux arguments : 1° Toute maladie peut, en faisant des progrès, amener la mort à sa suite. A ne considérer donc que les diverses espèces de maladies, on doit dire que l'extrême-onction peut se donner pour toute maladie. C'est pour cela que l'Apôtre ne parle d'aucune maladie en particulier. Mais si l'on entend par toute maladie les divers degrés d'intensité que les maladies peuvent avoir, il faut répondre, comme nous avons fait, qu'on ne doit pas toujours donner ce sacrement même aux malades.

2° Les remèdes corporels ont pour principal effet la guérison du corps, guérison qui est un besoin pour tout malade, en quelque état qu'il soit d'ailleurs. Au lieu que l'extrême-onction a pour principal effet l'amélioration de l'état de l'ame en ceux qui se trouvent sur le point de sortir de ce monde, et qui se disposent à entrer prochainement en possession de la gloire. Les deux cas ne sont donc pas semblables.

ARTICLE III.

Doit-on donner ce sacrement aux fous et aux insensés?

Il paroît qu'on doit donner aussi ce sacrement aux fous et aux insensés. 1° Ces sortes d'infirmités sont des plus dangereuses, et elles disposent prochainement à la mort. Or à tout danger on doit apporter un remède. Donc ceux qui se trouvent dans ce triste état doivent avoir droit au sacrement établi pour remédier à toutes les infirmités humaines.

2° Le sacrement de baptême surpasse en dignité celui de l'extrême-onction. Or le premier se donne même à des fous, ainsi qu'il a été dit plus haut, part. III, quest. LXVIII, art. 12. Donc il doit en être de même du second.

---

quòd ægritudo nata est inducere mortem, et de periculo timetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quælibet infirmitas augmentata potest mortem inducere. Et ideo, si genera infirmitatum pensentur, in qualibet ægritudine potest dari hoc sacramentum : et hinc est quòd Apostolus non determinat infirmitatem aliquam. Sed si pensetur infirmitatis modus et status, non semper debet infirmantibus hoc sacramentum dari.

Ad secundum dicendum, quòd medicina corporalis habet pro principali effectu sanitatem corporalem, qua omnes infirmi in quolibet statu indigent. Sed hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem, quæ exeuntibus et iter ad gloriam agentibus est necessaria. Et ideo non est simile.

ARTICULUS III.

Utrùm hoc sacramentum dari debeat furiosis et amentibus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd furiosis et amentibus hoc sacramentum dari debeat. Quia tales ægritudines sunt periculosissimæ, et citò ad mortem disponunt. Sed periculo debet adhiberi remedium. Ergo et hoc sacramentum, quod est in remedium infirmitatis humanæ, debet talibus conferri.

2. Præterea, dignius sacramentum est baptismus quàm istud. Sed baptismus datur furiosis, ut suprà dictum est (III. part., qu. 68, art. 12). Ergo et hoc sacramentum eis debet dari.

Mais ce sacrement ne doit se donner qu'à ceux qui en reconnoissent la vertu. Or tels ne sont pas les fous et les insensés. Donc on ne doit pas le donner à ceux qui se trouvent dans un état semblable.

(Conclusion. — Les fous et les insensés étant incapables de dévotion, on ne doit jamais leur donner ce sacrement, si ce n'est dans les intervalles lucides qu'ils peuvent avoir, et où ils en reconnoissent la vertu.)

Pour que celui qui reçoit l'extrême-onction en retire du fruit, il importe beaucoup qu'il joigne ses propres sentiments de dévotion, tant aux mérites personnels de ceux qui la lui donnent, qu'aux mérites généraux de toute l'Eglise; c'est ce que démontre la forme même de ce sacrement, qui consiste dans une prière. Ceux donc qui ne peuvent en reconnoître la vertu, ni par conséquent la recevoir avec dévotion, tels principalement que les fous et les insensés qui pourroient la profaner par des actes inconvenants, ne doivent point être admis à la recevoir, à moins qu'ils n'aient des intervalles lucides où ils puissent comprendre ce qu'ils reçoivent, et où il seroit par conséquent permis de la leur donner (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le danger de mort où les gens de cette espèce peuvent se trouver, ne supplée pas en eux le défaut de dévotion personnelle, pour qu'on puisse leur appliquer un tel remède. On doit donc s'abstenir de le leur appliquer.

2° Le baptême ne requiert pas nécessairement un acte du libre arbitre, parce qu'il est établi principalement pour remédier au péché originel, qui peut nous être remis sans aucun acte de notre propre volonté. Au lieu que l'extrême-onction requiert la coopération de celui qui la reçoit, et par conséquent il n'y a point de parité à établir ici. D'ailleurs le baptême est nécessaire pour le salut, ce qu'on ne sauroit dire de l'extrême-onction.

(1) Il est de même permis, ou plutôt commandé de donner l'extrême-onction à une personne qui a perdu actuellement l'usage de ses sens ou de sa raison, si sa vie antérieure témoigne

---

Sed contra : Hoc sacramentum non est dandum nisi recognoscentibus ipsum. Sed tales non sunt furiosi et amentes. Ergo eis dari non debet.

(Conclusio. — Furiosis et amentibus, utpote quibus desit devotionis affectus, nullatenus hoc sacramentum conferri debet, nisi lucida intervalla habeant, quibus sacramentum recognoscant.)

Respondeo dicendum, quòd ad effectum hujus sacramenti percipiendum plurimùm valet devotio suscipientis, et personale meritum conferentium, et generale totius Ecclesiæ; quod patet ex hoc quòd per modum deprecationis forma hujus sacramenti confertur. Et ideo illis qui non possunt recognoscere, et cum devotione suscipere hoc sacramentum, dari non debet, et præcipuè furiosis et amentibus, qui possent irreverentiam sacramento per aliquam immunditiam facere : nisi haberent lucida intervalla, in quibus sacramentum recognoscerent; et sic eis conferri in statu illo posset.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis in periculo mortis tales quandoque sint, tamen remedium per devotionem propriam non potest eis applicari. Et ideo non debet eis conferri.

Ad secundum dicendum, quòd baptismus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex nostro libero arbitrio. Sed in hoc sacramento requiritur motus liberi arbitrii; et ideo non est simile. Et præterea, baptismus est sacramentum necessitatis, non autem extrema unctio.

ARTICLE IV.

Ce sacrement doit-il se donner aux enfants?

Il paroît que ce sacrement doit se donner aussi aux enfants. 1° Les enfants peuvent avoir les mêmes infirmités que les adultes. Or à mêmes maladies mêmes remèdes. Donc ce sacrement doit se donner aux enfants tout aussi bien qu'aux adultes.

2° Ce sacrement, ainsi qu'on l'a dit plus haut, a pour destination de purifier des restes du péché, tant originel qu'actuel. Or il y a dans les enfants les restes du péché originel. Donc ils ont aussi à recevoir ce sacrement.

Mais on ne doit pas donner ce sacrement à ceux à qui la forme n'en sauroit être applicable. Or la forme de ce sacrement n'est pas applicable aux enfants, qui n'ont péché ni par la vue, ni par l'ouïe, etc., comme la forme supposeroit qu'ils l'auroient fait. Donc ils n'ont point à recevoir ce sacrement.

(Conclusion. — Ce sacrement, supposant des sentiments actuels de dévotion dans ceux qui le reçoivent, ne doit pas se donner aux enfants.)

Ce sacrement, aussi bien que celui de l'eucharistie, exige de la part de ceux qui le reçoivent des sentiments actuels de dévotion. On ne doit donc pas le donner aux enfants (1), pas plus qu'on ne doit leur donner la sainte communion.

Je réponds aux arguments : 1° Les maladies des enfants n'ont pas comme celles des adultes le péché actuel pour cause; or ce sacrement se donne principalement pour remédier aux maladies qui ont pour cause le péché actuel, et qui en sont les restes, pour ainsi dire.

qu'elle l'eût demandée. Car, quoique saint Thomas exige des sentiments actuels de dévotion, on peut entendre par là des sentiments de dévotion qui n'ont point été rétractés, et qui sont censés persévérer.

(1) On voit par là qu'il s'agit ici des enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison.

ARTICULUS IV.

Utrùm hoc sacramentum debeat dari pueris.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd hoc sacramentum debeat dari pueris. Quia eisdem infirmitatibus quandoque laborant pueri et adulti. Sed eidem morbo debet adhiberi idem remedium. Ergo sicut adultis, ita et pueris debet hoc sacramentum dari.

2. Præterea, hoc sacramentum datur ad purgandum reliquias peccati (ut suprà dictum est) tam originalis quàm actualis. Sed in pueris sunt reliquiæ originalis peccati. Ergo eis debet hoc sacramentum dari.

Sed contra est, quòd nulli debet dari hoc sacramentum, cui non competit forma sacramenti. Sed forma hujus sacramenti non competit pueris, qui non peccaverunt per visum et auditum, ut in forma exprimitur. Ergo eis dari non debet hoc sacramentum.

(Conclusio. — Hoc sacramentum, cùm actualem devotionem in suscipiente requirat pueris conferri non debet.)

Respondeo dicendum, quòd hoc sacramentum exigit actualem devotionem in suscipiente, sicut et eucharistia. Unde sicut eucharistia non debet dari pueris, ita nec hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd infirmitates in pueris non sunt ex peccato actuali causatæ, sicut in adultis. Et contra illas præcipuè infirmitates hoc sacramentum datur, quæ sunt ex peccato causatæ, quasi peccati reliquiæ.

2° Ce sacrement ne se donne pour remédier aux restes du péché originel, qu'autant que ces restes sont en quelque sorte fortifiés par des péchés actuels; c'est donc principalement contre les péchés actuels que son action est dirigée, comme le prouvent les paroles mêmes dans lesquelles la forme de ce sacrement est conçue, et il ne se trouve pas de péchés actuels dans les enfants.

ARTICLE V.

Faut-il dans l'administration de ce sacrement faire des onctions sur tout le corps?

Il paroît que, pour ce qui est de ce sacrement, le corps tout entier doit recevoir des onctions. 1° Comme l'a dit saint Augustin, liv. VI *De la Trinité*, ch. 6, l'ame est tout entière dans le corps tout entier. Or ce sacrement est principalement donné pour la guérison de l'ame. Donc les onctions dans lesquelles il consiste doivent se faire sur le corps tout entier.

2° Le remède doit être appliqué au siége du mal. Or il arrive parfois que le mal soit dans tout le corps, comme lorsque quelqu'un est atteint de la fièvre. Donc, dans ces cas, le corps tout entier doit recevoir des onctions.

3° On doit plonger tout entier dans l'eau celui qu'on baptise (1). Donc on doit oindre aussi tout entier le malade à qui l'on administre cet autre sacrement.

Mais la pratique générale de l'Eglise est de ne faire des onctions aux malades que sur certaines parties de leurs corps.

(Conclusion. — On ne doit pas oindre avec l'huile des infirmes le corps entier, mais seulement les parties du corps qui sont comme les racines de nos infirmités spirituelles.)

(1) Au temps de saint Thomas, le baptême par immersion étoit encore en usage dans quelques endroits.

Ad secundum dicendum, quòd non datur contra reliquias originalis peccati, nisi secundùm quòd sunt per actualia peccata quodammodo confortatæ. Unde principaliter contra actualia peccata datur (ut ex ipsa forma patet), quæ non sunt in pueris.

ARTICULUS V.

Utrùm in hoc sacramento totum corpus inungi debeat.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd in hoc sacramento totum corpus inungi debeat. Quia secundùm Augustinum (lib. VI. *De Trin.*, cap. 6), « anima tota est in toto corpore. » Sed præcipuè datur hoc sacramentum ad sanandam animam. Ergo in corpore toto debet inunctio fieri.

2. Præterea, ubi est morbus, ibi debet apponi medicina. Sed quandoque morbus est universalis et in toto corpore, sicut febris. Ergo totum corpus debet inungi.

3. Præterea, in baptismo totum corpus immergitur. Ergo et hic totum debet inungi.

Sed contra est universalis Ecclesiæ ritus, secundùm quem non inungitur infirmus hoc sacramento, nisi in determinatis partibus corporis.

(Conclusio. — Non totum corpus, sed eæ dumtaxat humani corporis partes inungi oleo hujus sacramenti debent, in quibus est aliqua spiritualis infirmitatis radix.)

Le sacrement d'extrême-onction s'administre par manière de traitement. Or, pour traiter un malade, on n'étend pas les remèdes sur son corps tout entier, mais seulement sur les parties où est la racine de son mal. On doit donc par analogie ne faire les onctions sacramentelles qu'aux parties du corps où est la racine de chacune de nos infirmités spirituelles.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'ame soit tout entière quant à son essence dans chaque partie du corps, elle ne l'est pas de même quant à ses puissances, qui sont les racines des péchés qu'elle commet; il faut donc que les onctions soient appliquées aux parties mêmes du corps, qui sont comme les siéges particuliers de ces diverses puissances.

2° On n'applique pas toujours le remède au siége même du mal, mais il est plus convenable de le faire à sa racine.

3° Le baptême se fait par manière de bain ou de lavage. Or le lavage n'ôte les taches des substances matérielles que là où il est appliqué; il convient donc que le baptême affecte le corps entier de la personne baptisée. Mais il en va autrement de l'extrême-onction pour la raison que nous avons dite.

ARTICLE VI.

A-t-on désigné convenablement les parties auxquelles doivent être appliquées les onctions?

Il paroît qu'on n'a pas convenablement désigné les parties propres à recevoir les onctions, en prescrivant de les faire aux yeux, aux narines, aux oreilles, aux lèvres, aux mains et aux pieds. 1° Un sage médecin s'attaque à la racine même du mal. Or c'est du cœur que sortent les pensées qui souillent l'homme, comme il est dit dans l'évangile de saint Matthieu, XV, 19. Donc les onctions devroient se faire sur la poitrine.

2° La pureté de l'ame n'est pas moins nécessaire aux mourants qu'aux

---

Respondeo dicendum, quòd hoc sacramentum per modum curationis exhibetur; curatio autem corporalis non oportet quòd fiat per medicinam toti corpori appositam, sed illis partibus ubi est radix morbi. Et ideo etiam unctio sacramentalis debet fieri in illis partibus tantùm, in quibus est radix spiritualis infirmitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima quamvis sit tota in qualibet parte corporis, quantum ad essentiam, non tamen quantùm ad potentias, quæ sunt radices actuum peccati. Et ideo oportet quòd in determinatis partibus fiat, in quibus illæ potentiæ habent esse.

Ad secundum dicendum, quòd non semper apponitur medicina ubi est morbus; sed congruentius, ubi est radix morbi.

Ad tertium dicendum, quòd baptismus fit per modum ablutionis. Ablutio autem corporalis non purgat maculam ab aliqua parte, nisi cui apponitur. Et ideo baptismus toti corpori adhibetur; secus autem est de extrema unctione, ratione jam dictâ.

ARTICULUS VI.

Utrùm convenienter determinentur partes ungendæ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter determinentur istæ partes, ut scilicet infirmus inungatur in oculis, in naribus, auribus, labiis, manibus et pedibus. Qui sapiens medicus curat morbum in radice. Sed « de corde exeunt cogitationes quæ coinquinant hominem, » ut dicitur *Matth.*, XV. Ergo in pectore debet fieri inunctio.

2. Præterea, puritas mentis non minùs est necessaria exeuntibus, quàm intrantibus. Sed

nouveau-nés. Or le prêtre fait aux nouveau-nés l'onction du chrême sur le sommet de la tête, en signe de la pureté de leurs ames. Donc on devroit faire aussi aux mourants une onction sur le sommet de la tête.

3° On doit appliquer le remède là où le mal sévit avec le plus de violence. Or c'est dans les reins que les maux spirituels sévissent pour les hommes avec le plus de violence, comme c'est dans le nombril pour les femmes, suivant cette parole du livre de Job, XL, 2 : « Sa force est dans ses reins, son nombril est comme un épais bouclier, » si nous nous en tenons à l'explication qu'en a donnée saint Grégoire dans ses *Morales*, liv. XXXII, chap. 11. Donc c'est à ces parties-là que devroient se faire les onctions.

4° On ne pèche pas plus par les pieds que par les autres membres; on devroit donc faire des onctions sur les autres membres du corps, tout aussi bien que sur les pieds.

(Conclusion. — Les onctions doivent se faire de préférence sur les organes de nos sens, que l'on compte au nombre de cinq, et qui sont les principes de nos connoissances et par conséquent des péchés que nous pouvons commettre; quant aux onctions des reins et des pieds, on les fait à certaines personnes, parce que ces parties sont le siége, soit de la faculté appétitive, soit de la faculté motive.)

Les principes de nos péchés sont les mêmes que les principes de nos actes, puisque c'est dans les actes que le péché prend naissance. Or les principes de nos actes sont au nombre de trois, savoir : le principe *directif*, qui est la faculté de connoître; le principe *impératif*, qui est la faculté appétitive, et le principe *exécutif*, qui est la faculté motive. Souvenons-nous d'ailleurs que toutes nos connoissances tirent leur origine de nos sens. Comme donc les remèdes de nos péchés doivent être appliqués là où en est la première origine, c'est aux organes de nos cinq sens que doivent se faire les onctions : aux yeux, par conséquent, qui sont les organes de la vue; aux oreilles, qui sont ceux de l'ouïe; aux narines, qui

---

intrantes unguntur chrismate in vertice à sacerdote, ad significandam mentis puritatem. Ergo exeuntes hoc sacramento ungi debent in vertice.

3. Præterea, ibi debet adhiberi remedium, ubi est major vis morbi. Sed spiritualis morbus præcipuè viget in viris in renibus, et in mulieribus in umbilico, ut dicitur, *Job*, X : « Fortitudo ejus in lumbis ejus, et fortitudo illius in umbilico ventris ejus, » secundùm expositionem Gregorii. Ergo ibi debet fieri inunctio.

4. Præterea, sicut per pedes peccatur, ita et per alia membra corporis. Ergo, sicut inunguntur pedes, ita et alia corporis membra inungi debent.

(Conclusio. — Quinque sensuum organica membra inungi præcipuè debent, quæ cognitionis nostræ ac peccatorum sunt principia; in nonnullis autem, propter appetitivam et motivam, inunguntur renes ac pedes.)

Respondeo dicendum, quòd principia peccandi in nobis sunt eadem quæ et principia agendi, quia peccatum consistit in actu. Principia autem agendi in nobis sunt tria. Primum est *dirigens*, scilicet vis cognoscitiva; secundum est *imperans*, scilicet vis appetitiva; tertium est *exequens*, scilicet vis motiva. Omnis autem nostra cognitio à sensu ortum habet : et quia ubi est in nobis prima origo peccati, ibi debet medicina adhiberi; ideo inunguntur loca quinque sensuum; scilicet oculi propter

sont ceux de l'odorat ; à la bouche, qui est l'organe du goût, et aux mains, dont les doigts sont plus spécialement les organes du toucher. On fait encore à quelques-uns l'onction des reins, parce que c'est là le siége de la faculté appétitive ; comme aussi celle des pieds, parce que les pieds sont le principal instrument que met en jeu la faculté motive. Enfin, comme tous nos actes ont pour premier principe la faculté de connoître ce qui est en nous, l'onction des organes des cinq sens s'observe également dans toute l Eglise (1), comme étant de l'essence du sacrement (2) ; quant aux autres onctions, les uns les observent, les autres ne les observent pas, ou bien n'en observent que celle qui se fait aux pieds et omettent celle qui se fait aux reins, parce que la faculté appétitive et la faculté motive ne sont que des principes secondaires de nos actes.

Je réponds aux arguments : 1° Les pensees ne sortent du cœur qu'au moyen de certaines images, qui sont des mouvements effectués par nos sens, comme il est dit au livre II *De l'Ame* (d'Aristote). Ce n'est donc pas le cœur, mais bien les organes de nos sens qui sont les racines premières de nos pensées, à moins que l'on ne considère le cœur comme le principe de la constitution du corps entier ; mais, sous ce rapport, il n'en seroit encore que la racine éloignée.

2° Les nouveau-nés ont à acquérir la pureté de l'ame ; les mourants ont à remédier à ce qui peut l'avoir altérée : il convient donc que ces derniers reçoivent des onctions aux parties de leur corps, auxquelles se rattachent d'ordinaire ce qui souille la pureté de l'ame.

3° Quelques-uns pratiquent l'onction des reins, parce que c'est dans cette partie que réside surtout l'appétit concupiscible ; mais, comme nous l'avons dit, la faculté appétitive n'est pas la racine première de nos actes.

(1) Ajoutons, que si le malade vient à mourir au milieu de l'action du prêtre, celui-ci ne doit pas achever les onctions, mais commencer aussitôt la recommandation de l'ame.

(2) Dans le cas de nécessité cependant, il suffiroit d'une onction, d'après le sentiment le plus commun et la pratique générale.

---

visum ; *aures*, propter auditum ; *nares*, propter odoratum ; *os*, propter gustum ; *manus*, propter tactum, qui in pulpis digitorum præcipuè viget : et propter appetitivam inunguntur aliquibus *renes*. Pedes autem inunguntur propter motivam, quia sunt principalius ejus instrumentum. Et quia primum principium operationis humanæ est cognoscitiva, ideo illa unctio ab omnibus observatur, quæ fit ad quinque sensus, quasi de necessitate sacramenti : sed quidam non servant alias, quidam vero illam servant, quæ fit ad pedes, et non quæ ad renes ; quia appetitiva et motiva sunt secundaria principia.

Ad primum ergo dicendum, quòd cogitatio à corde non exit, nisi per aliquam imaginationem, quæ est *motus à sensu factus*, ut dicitur in II. *De Anima*. Et ideo cor non est prima radix cogitationis, sed organa sensuum ; nisi quatenus cor est principium totius corporis ; sed hoc principium est radix remota.

Ad secundum dicendum, quòd intrantes debent acquirere puritatem mentis, sed exeuntes debent eam purgare : et ideo exeuntes debent inungi in illis partibus, quibus contingit puritatem mentis inquinari.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm quorumdam consuetudinem fit in renibus, propter hoc quòd ibi maximè viget appetitus concupiscibilis : sed appetitiva non est prima radix, ut dictum est.

4° Les organes de notre corps, qui nous servent d'instruments pour commettre le péché, sont les pieds, les mains et la langue, et c'est à ceux-là aussi qu'on applique les onctions. Il faudroit ranger de même dans ce nombre les organes de la génération; mais la turpitude de ces derniers et l'honneur dû au sacrement ne permettent pas d'y faire des onctions comme aux autres que nous venons de nommer.

ARTICLE VII.

Ceux qui sont estropiés doivent-ils recevoir des onctions aux parties mutilées de leur corps!

Il paroît que les estropiés n'ont point à recevoir d'onctions aux parties de leur corps dont ils ne peuvent faire usage. 1° De même que ce sacrement exige une manière d'être déterminée de la part de celui qui le reçoit, à savoir, qu'il soit malade, ainsi exige-t-il pour lui être appliqué une partie déterminée de son corps. Or celui qui n'est pas malade ne peut pas recevoir d'onction. Donc celui à qui manque la partie sur laquelle l'onction devroit se faire, ne peut pas y en recevoir non plus.

2° Un aveugle de naissance ne sauroit pécher par la vue. Or l'onction des yeux se rapporte expressément aux péchés commis par la vue. Donc on ne doit pas faire à un aveugle de naissance une onction de ce genre, et il faut raisonner de même du reste.

Mais les difformités corporelles n'empêchent pas la réception des autres sacrements. Elles ne doivent donc pas non plus empêcher la réception de celui-ci. Mais chacune des onctions appartient à l'essence du sacrement de l'extrême-onction ; toutes doivent donc se faire même à ceux qui ont quelqu'une de ces difformités.

(Conclusion. — Comme les estropiés possèdent toujours les puissances de l'ame correspondantes aux parties de leur corps qui leur manquent, et qu'ainsi ils peuvent toujours pécher par pensées, on doit leur faire les

---

Ad quartum dicendum, quòd organa corporis quibus actus peccati exercentur sunt pedes, manus, et lingua, quibus etiam exhibetur unctio; et membra genitalia, quibus propter immunditiam illarum partium, et honestatem sacramenti, non debet unctio adhiberi.

ARTICULUS VII.

Utrùm mutilati debeant inungi in illis dictis partibus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd mutilati non sunt inungendi in illis dictis partibus. Quia sicut hoc sacramentum exigit determinatam dispositionem in suscipiente, ut scilicet sit infirmus, ita et determinatam partem. Sed ille qui non habet infirmitatem, non potest inungi. Ergo nec ille qui non habet partem illam, in qua debet fieri unctio.

2. Præterea, ille qui est cæcus à nativitate, non delinquit per visum. Sed in unctione quæ fit in oculis, fit mentio de delicto per visum. Ergo talis unctio cæco nato non debet fieri; et sic de aliis.

Sed contra est, quòd defectus corporis non impedit aliquod aliud sacramentum. Ergo nec istud impedire debet. Sed de necessitate illius sacramenti est quælibet unctionum. Ergo omnes debent fieri mutilatis.

(Conclusio. — Mutilati, cùm potentias animæ illis membris debitas habeant, et ideo interiùs peccare possint; in partibus proximè

onctions aux endroits de leur corps les plus rapprochés de ces parties, où on les leur feroit s'ils les avoient.)

Les estropiés doivent recevoir les onctions aux endroits du corps les plus rapprochés que possible des parties où sans cela elles devroient leur être faites. Car, encore bien que ces membres leur manquent, les puissances de l'ame qui correspondent à ces membres ne leur manquent pas pour cela, du moins radicalement; et s'ils sont dans l'impuissance de commettre des péchés extérieurs par les organes dont ils sont destitués, ils peuvent toujours en commettre d'intérieurs qui leur correspondent.

Par-là sont résolus d'avance les arguments qu'on nous a objectés.

QUESTION XXXIII.

De la réitération de ce sacrement.

Il nous reste à parler de la réitération de ce sacrement. Là-dessus on demande : 1° Si ce sacrement doit être réitéré. 2° Si l'on doit le réitérer dans une même maladie.

ARTICLE I.

Ce sacrement doit-il être réitéré?

Il paroît que ce sacrement ne doit pas être réitéré. 1° L'onction appliquée à un homme a plus de dignité que celle qu'on appliqueroit à une pierre. Or on ne réitère jamais les onctions faites à un autel, à moins que cet autel ne vienne à être brisé, comme il est dit dans le Droit Canon,

---

accedentibus ad illas partes, quibus aliàs inungerentur, inungi debent.)

Respondeo dicendum, quòd mutilati etiam inungi debent quantò propinquiùs fieri potest ad partes illas, in quibus unctio fieri debuerat; quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animæ quæ illis membris debentur, saltem in radice; et interiùs peccare possunt per ea quæ ad partes illas pertinent, quamvis non exteriùs.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XXXIII.

De iteratione hujus sacramenti, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de iteratione hujus sacramenti.

Circa quod quæruntur duo : 1° Utrùm hoc sacramentum debeat iterari. 2° Utrùm in eadem infirmitate debeat iterari.

ARTICULUS I.

Utrùm hoc sacramentum debeat iterari.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd hoc sacramentum non debeat iterari : Quia dignior est unctio, quæ fit homini, quàm quæ fit lapidi. Sed unctio altaris non iteratur, nisi altare illud fractum fuerit (ut cap. *Si motum*, dist. II,

c. *Si motum*, dist. 2, *de Consecrat.* Donc on ne doit pas non plus réitérer les onctions faites à un homme.

2° Après ce qui doit être le dernier, il n'y a rien à mettre. Or ces onctions sont appelées les dernières. Donc il seroit absurde de les réitérer.

Mais ce sacrement est une sorte de traitement des maux de l'ame, administré au moyen d'un traitement corporel. Or on réitère les traitements des maux qui affectent le corps. Donc on peut aussi réitérer ce sacrement.

(Conclusion. — Comme les effets de ce sacrement ne sont pas pour durer toujours, on peut le réitérer sans lui faire injure.)

On ne doit pas réitérer les sacrements, non plus que les sacramentaux, dont les effets sont pour durer toujours, parce que autrement ce seroit témoigner que le sacrement auroit été impuissant à produire son effet, et, par conséquent, faire injure à ce sacrement lui-même. Mais un sacrement dont les effets ne sont pas pour durer toujours, peut être réitéré sans qu'on lui fasse injure pour cela, puisque c'est, au contraire, le moyen qui reste de le faire fructifier de nouveau. Comme donc on peut perdre, après avoir reçu l'extrême-onction, la santé du corps comme de l'ame, qui est l'effet particulièrement attaché à la réception de ce sacrement, on peut le recevoir de nouveau, sans lui faire en cela aucune injure (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les onctions faites à une pierre ont pour objet de la consacrer, et cette consécration subsiste tant que la pierre elle-même reste dans son état d'intégrité : c'est pour cette raison qu'il n'est pas permis de réitérer les onctions. Mais les onctions faites aux mourants n'ont pas pour objet de les consacrer, puisqu'elles ne leur impriment aucun caractère ; il n'y a donc point à assimiler ces deux cas l'un à l'autre.

(1) C'est aussi la doctrine du concile de Trente. Voyez, *sess.* XIV, can. 3 *De Extrema Unctione.*

De Consecr., habetur). Ergo nec unctio extrema, quæ adhibetur homini, debet iterari.

2. Præterea, post extremum nihil est. Sed hæc unctio dicitur extrema. Ergo non debet iterari.

Sed contra : Hoc sacramentum est quædam spiritualis curatio per modum corporalis curationis exhibita. Sed curatio corporalis iteratur. Ergo et hoc sacramentum iterari potest.

(Conclusio. — Sacramentum hoc, cùm effectum perpetuum non habeat, sine sui aliqua injuria iterari potest.)

Respondeo dicendum, quòd nullum sacramentale, nec sacramentum quod habet effectum perpetuum, debet iterari : quia ostenderetur sacramentum non fuisse efficax ad faciendum illum effectum ; et sic fieret injuria illi sacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, potest iterari sine injuria, ut effectus deperditus iteratò recuperetur. Et quia sanitas corporis et mentis, quæ est effectus hujus sacramenti, potest amitti postquam fuerit per sacramentum effecta, ideo hoc sacramentum sine sui injuria potest iterari.

Ad primum ergo dicendum, quòd unctio lapidis fit ad ipsius altaris consecrationem, quæ est perpetuò in lapide quamdiù altare manet : et ideo non potest iterari. Sed hæc unctio non fit ad consecrationem hominis, cùm non imprimatur per eam character : et ideo non est simile.

2° Ce qu'on croit devoir être le dernier ne l'est pas toujours effectivement; et c'est ainsi qu'on appelle ce sacrement l'*extrême-onction*, c'est-à-dire l'onction dernière, parce qu'on ne la donne qu'à ceux dont on croit la mort prochaine.

ARTICLE II.

Doit-on réitérer ce sacrement dans le cours d'une même maladie?

Il paroît qu'on ne doit pas réitérer ce sacrement dans le cours d'une même maladie. 1° A une maladie c'est assez d'un remède. Or ce sacrement est une espèce de remède spirituel. Donc on ne doit pas le réitérer pour une même maladie.

2° A ce compte, on pourroit continuer des journées entières les onctions à un malade, s'il étoit permis de lui réitérer ce sacrement dans le cours de la même maladie. Or il y auroit dans cette conduite quelque chose d'absurde.

Mais une maladie continue quelquefois longtemps après qu'on a reçu l'extrême-onction, et, pendant qu'elle continue, on peut contracter de nouveaux restes de péchés, dont le remède se trouve principalement dans ce même sacrement. On doit donc alors l'administrer de nouveau.

(Conclusion. — On peut administrer de nouveau l'extrême-onction à ceux qui l'ont déjà reçue, quand même ce seroit pour la même maladie, pourvu que dans l'intervalle l'état de ces malades ait varié.)

Pour administrer ce sacrement, il faut avoir égard, non-seulement à la nature de la maladie, mais encore à ses diverses phases, puisqu'on ne doit le donner qu'à des malades qu'on croit approcher de leur trépas. Or, parmi les maladies, il y en a qui ne sont pas de longue durée : si donc on donne ce sacrement à des personnes atteintes de quelqu'une de ces dernières, lorsqu'on les croit tombées ainsi en danger de mort, on ne doit pas supposer qu'elles puissent sortir de cet état de maladie autrement

---

Ad secundum dicendum, quòd illud quod secundùm æstimationem hominum est extremum, quandoque secundùm rei veritatem non est extremum : et sic dicitur hoc sacramentum extrema unctio, quia non debet dari, nisi illis quorum mors est propinqua secundùm existimationem hominum.

ARTICULUS II.

Utrùm in eadem infirmitate debeat iterari.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in eadem infirmitate non debeat iterari. Quia uni morbo non debetur nisi una medicina. Sed hoc sacramentum est quædam spiritualis medicina. Ergo contra unum morbum non debet iterari.

2. Præterea, secundùm hoc posset aliquis infirmus tota die inungi, si in eodem morbo posset iterari unctio; quod est absurdum.

Sed contra est, quòd aliquando morbus diù durat post sacramenti perceptionem, et sic reliquiæ peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc sacramentum datur. Ergo debet iterari.

(Conclusio. — Eadem infirmitate laborantibus non secundùm eumdem, sed diversum infirmitatis statum, potest extrema unctio iterùm exhiberi.)

Respondeo dicendum, quòd hoc sacramentum non respicit tantùm infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum : quia non debet dari nisi infirmis, qui secundùm humanam æstimationem videntur morti appropinquare. Quædam autem infirmitates non sunt diuturnæ : unde si in eis datur hoc sacramentum tunc quando homo ad statum illum pervenit quòd sit in periculo mortis, non recedit à statu illo, nisi infirmitate

que par la guérison, et, par conséquent, on n'a point à leur administrer ce sacrement de nouveau; mais si elles y retombent, ce sera pour lors une maladie nouvelle, pour laquelle elles pourront recevoir de nouveau l'extrême-onction. Mais il y a, au contraire, des maladies de langueur, telles que l'étisie, l'hydropisie et autres semblables : dans ces autres cas, on ne doit donner l'extrême-onction aux personnes ainsi atteintes, que lorsqu'elles paroissent tombées en danger de mort; et si ensuite elles échappent au danger, quoique leur maladie dure toujours sans changer de nature, on pourra leur réitérer ce même sacrement lorsqu'on les verra retombées dans un danger de mort semblable au premier, parce qu'alors c'est comme un autre état de maladie, quoique ce ne soit pas, absolument parlant, une maladie différente.

Par-là se trouvent d'avance résolus les arguments ci-dessus allégués.

QUESTION XXXIV.

Du sacrement de l'ordre considéré dans son essence et ses parties diverses

Nous avons maintenant à parler du sacrement de l'ordre, et d'abord, de l'ordre en général; deuxièmement, de la distinction à établir entre les divers ordres; troisièmement, de ceux à qui il appartient de conférer ce sacrement; quatrièmement, des empêchements qui pourroient se rencontrer dans les ordinands; cinquièmement, de certaines choses accessoires au sacrement de l'ordre.

Par rapport à ce sacrement en général, nous avons à étudier premiè-

---

curata; et ita non debet iterum inungi : sed si recidivum patiatur, erit alia infirmitas, et poterit fieri alia inunctio. Quædam verò sunt ægritudines diuturnæ, ut hectica, hydropisis, et hujusmodi, et in talibus non debet fieri inunctio, nisi quando videntur perducere ad periculum mortis : et si homo illum articulum evadat eadem infirmitate durante, et iterum ad similem statum per illam ægritudinem reducatur, iterum potest inungi : quia jam quasi est alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XXXIV.

De sacramento Ordinis, quoad ejus essentiam, et ejus partes, in quinque articulos divisa.

Posthæc considerandum est de sacramento ordinis. Et primò, de ordine in communi. Secundò, de distinctione ordinum. Tertiò, de conferentibus ordinem. Quartò, de impedimentis ordinandorum. Quintò, de his quæ sunt ordinibus annexa.

De ipso autem ordine in communi, tria videnda sunt : primo, de ejus entitate et quid-

rement sa nature, sa définition et ses parties; deuxièmement, ses effets; troisièmement, les dispositions de ceux qui ont à le recevoir.

Sur la première question on demande : 1° S'il doit y avoir un ordre dans l'Eglise. 2° Si la définition qu'on en donne est convenable. 3° Si c'est un sacrement. 4° Si sa forme est convenablement rédigée. 5° Si ce sacrement a une matière.

ARTICLE I.

Doit-il y avoir dans l'Eglise ce qui s'appelle de ce nom d'ordre?

Il paroît qu'il ne doit pas y avoir dans l'Eglise de ce qui s'appelle de ce nom d'ordre. 1° L'ordre requiert une distinction entre supérieurs et inférieurs. Or toute distinction semblable est incompatible avec la liberté à laquelle nous avons été appelés par Jésus-Christ. Donc il ne doit pas y avoir dans l'Eglise ce qui s'appelle de ce nom.

2° Celui qui est ordonné est par là même établi supérieur au-dessus d'autres qui ne le sont pas. Or, dans l'Eglise chrétienne, chacun doit se considérer soi-même comme étant au-dessous des autres, d'après cette parole de l'Apôtre aux Philippiens, II, 3 : « Que chacun, par humilité, croie les autres au-dessus de soi. » Donc il ne doit point se faire d'ordinations dans l'Eglise chrétienne.

3° Il y a distinction d'ordres dans les anges, parce qu'il y a distinction entre eux de dons naturels et gratuits. Mais tous les hommes, au contraire, ont la même nature; et, quant aux dons mêmes de la grace, personne ne sait qui en a plus que les autres. Donc il ne doit point y avoir de ce qui s'appelle de ce nom dans l'Eglise chrétienne.

Mais nous lisons dans l'épître aux Romains, XIII, 1 : « Tout ce qui vient de Dieu a été ordonné. » Or l'Eglise vient de Dieu, puisqu'il l'a lui-même cimentée de son sang. Donc il doit y avoir dans l'Eglise des ordres qui distinguent entre eux les fidèles.

D'ailleurs, l'état de l'Eglise actuelle tient comme le milieu entre l'état

---

ditate, et partibus ejus; secundò, de ejus effectu; tertiò, de suscipientibus ipsum.

Circa primum quæruntur quinque : 1° Utrùm ordo in Ecclesia esse debeat. 2° Utrùm convenienter definiatur. 3° Utrùm sit sacramentum. 4° Utrùm ejus forma convenienter exprimatur. 5° Utrùm hoc sacramentum habeat materiam.

ARTICULUS I.

Utrùm ordo in Ecclesia esse debeat.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ordo in Ecclesia esse non debeat. Ordo enim requirit subjectionem et prælationem. Sed subjectio videtur repugnare libertati, in quam vocati sumus per Christum. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

2. Præterea, ille qui in ordine constituitur, alio superior fit. Sed in Ecclesia quilibet debet se altero inferiorem reputare, *Phil.*, II : « Superiores invicem arbitrantes. » Ergo non debet in Ecclesia esse ordo.

3. Præterea, ordo invenitur in angelis propter distinctionem eorum in bonis naturalibus, et gratuitis. Sed omnes homines sunt in natura unum; gratiarum etiam dona quis eminentiùs habeat, ignotum est. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

Sed contra, *ad Rom.*, XIII, dicitur : « Quæ sunt à Deo, ordinata sunt. » Sed Ecclesia à Deo est, qui ipse eam ædificavit sanguine suo. Ergo ordo in Ecclesia esse debet.

Præterea, status Ecclesiæ est medius inter

de nature et l'état de gloire. Or il y a dans la nature des ordres distincts les uns des autres, puisque la nature de tel être est supérieure à celle de tel autre, et il en est de même dans la gloire, comme le prouve la diversité qui existe entre les chœurs des anges. Donc il doit y avoir aussi une distinction d'ordres dans l'Eglise actuelle.

(Conclusion. — Il a fallu dans l'Eglise une distinction d'ordres sacrés, en sorte que les uns fussent chargés de présider aux autres, en vue non de leur propre intérêt, mais de l'intérêt de ceux qu'ils auroient à gouverner.)

Dieu a voulu que ses ouvrages lui ressemblassent à lui-même autant que possible, afin que par leur perfection particulière ils servissent à faire connoître ses perfections infinies. Afin donc d'être représenté dans ses ouvrages, non-seulement au point de vue de ce qu'il est en lui-même, mais encore sous le rapport de l'action qu'il exerce sur ses créatures, il a imposé à tous les êtres une loi naturelle de dépendance, en sorte que les derniers pussent être redressés et perfectionnés par ceux d'une nature mitoyenne, et ceux-ci par d'autres au-dessus d'eux, comme le dit saint Denys dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, liv. V, chap. IX. Pour donner donc à son Eglise aussi ce genre de beauté, il y a établi une distinction d'ordres, en sorte que les uns fussent chargés de dispenser les sacrements aux autres, retraçant à leur manière sa ressemblance dans cette fonction, qui fait d'eux comme autant de coopérateurs de l'action divine, de même que, dans le corps humain, certains membres ont pour fonction de transmettre aux autres les moyens de vie.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui est incompatible avec la liberté, c'est la servitude ou l'esclavage, qui consiste en ce que l'un exerce sur les autres une domination telle, que tous les actes de ces derniers aient pour terme exclusif son profit particulier : or telle n'est pas la dépendance établie par la distinction de divers ordres entre les chrétiens, puisque ceux qui, en vertu de cette institution, sont chargés de présider, doivent chercher le salut de leurs subordonnés, et non leur propre avantage. C'est

---

statum naturæ et gloriæ. Sed in natura invenitur ordo, quo quædam aliis superiora sunt ; et similiter in gloria, ut patet in angelis. Ergo in Ecclesia debet esse ordo.

(Conclusio. — Oportuit in Ecclesia ordinem aliquem sacrum esse, quo quidam aliis, ad illorum, et non sui utilitatem, præficerentur.)

Respondeo dicendum, quòd Deus sua opera in suî similitudinem perducere voluit quantùm possibile fuit, ut perfecta essent, et per ea cognosci posset. Et ideo ut in suis operibus repræsentaretur, non solùm secundùm quod in se est, sed etiam secundùm quod aliis influit, « hanc legem naturalem imposuit omnibus, ut ultima per media reducerentur et perficerentur, et media per prima, » ut Dionysius dicit (lib. V, *Eccles. Hier.*, cap. 9). Et ideo ut ista pulchritudo Ecclesiæ non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes, sicut in corpore naturali quædam membra aliis influunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd subjectio servitutis repugnat libertati; quæ servitus est cùm aliquis dominatur aliis, ad suî utilitatem subjectis utens : talis autem subjectio non requiritur in ordine, per quem qui præsunt, salutem subditorum quærere debent, non pro-

ce qui a fait dire à l'Apôtre, écrivant aux Galates, V, 13 : « Vous êtes appelés, mes frères, à la liberté : ayez soin seulement que cette liberté ne soit point une occasion de vivre selon la chair; mais assujetitssez-vous les uns aux autres par » le mouvement de cette charité qu'inspire « l'esprit » de Dieu.

2° Chacun doit se croire inférieur aux autres en mérites, mais non sous le rapport de l'office qu'il est chargé de remplir. Les ordres sont une sorte de destination d'offices.

3° L'ordre établi parmi les anges n'est pas la conséquence de la diversité de natures qui existe entre eux, si ce n'est accidentellement; en ce sens que ceux d'une nature supérieure ont été privilégiés d'un degré supérieur de grace; mais l'ordre qui existe entre eux est la conséquence directe de la diversité de graces dont ils sont enrichis, parce qu'il résulte du degré de participation de chacun aux perfections divines dans l'état de gloire où ils se trouvent, et qui est proportionné aux graces qu'ils ont mises à profit, la gloire céleste ayant été la fin à laquelle ces graces devoient se rapporter, et en étant aussi l'effet en quelque manière. Au lieu que les ordres établis dans l'Eglise militante ont pour objet la dispensation des sacrements, qui confèrent la grace, et la précèdent en quelque sorte par cela même. Aussi, la grace nécessairement attachée à la réception de ces ordres ne consiste-t-elle pas précisément dans la grace sanctifiante, mais simplement dans le pouvoir d'administrer les sacrements. C'est pourquoi encore la distinction à faire entre ces divers ordres ne se règle pas d'après les divers degrés de grace sanctifiante, mais d'après les différents degrés de pouvoir.

ARTICLE II.

A-t-on défini convenablement le sacrement de l'ordre?

Il paroît que le Maître des Sentences n'a pas bien défini l'ordre, lorsqu'il a dit, liv. IV, dist. 24 : « L'ordre est comme un sceau imprimé par

---

priam utilitatem. Unde, *ad Gal.*, V : « Vos in libertatem vocati estis, fratres : tantùm ne libertatem in occasionem detis carnis, sed per charitatem spiritûs servite invicem, etc. »

Ad secundum dicendum, quòd quilibet se debet reputare inferiorem merito, sed non officio : ordines autem officia quædam sunt.

Ad tertium dicendum, quòd ordo in angelis non attenditur secundùm distinctionem naturæ, nisi per accidens, in quantum ad distinctionem naturæ sequitur in eis distinctio gratiæ; attenditur autem in eis per se secundùm distinctionem in gratia; quia eorum ordines respiciunt participationem divinorum, et communicationem in statu gloriæ, quæ est secundùm mensuram gratiæ, quasi gratiæ finis, et effectus quodammodo. Sed ordines Ecclesiæ militantis respiciunt participationem sacramentorum et communicationem, quæ sunt causa gratiæ, et quodammodo gratiam præcedunt. Et sic non est de necessitate nostrorum ordinum gratia gratum faciens, sed solùm potestas dispensandi sacramenta : et propter hoc etiam ordo non attenditur per distinctionem gratiæ gratum facientis, sed per distinctionem potestatis.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter ordo definiatur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter ordo à Magistro Sent., dist, 24, definiatur, ubi dicitur : « Ordo est signaculum

l'Eglise à celui à qui elle transmet un pouvoir spirituel. » 1° On ne doit pas assigner pour genre à toute la chose définie ce qui n'exprime qu'une partie de ce qu'elle est. Or le caractère qu'indique ce *sceau* dont parle la définition, comme le prouve l'explication qui en est donnée après (1) n'est qu'une partie de l'ordre, puisque, étant le résultat de la combinaison du sacrement avec son effet intérieur, il fait, pour ainsi dire, le pendant, tant de cet effet considéré seul, que du sacrement lui-même considéré de la même manière. Donc le sceau que l'ordre imprime est assigné mal à propos pour genre à la définition qu'il s'agit d'en donner.

2° Le baptême n'imprime pas moins que l'ordre un certain caractère. Or ce caractère est passé sous silence dans la définition du baptême. Donc il devroit en être de même dans la définition à donner de l'ordre.

3° Le baptême confère aussi à celui qui le reçoit un certain pouvoir de s'approcher des sacrements, en même temps qu'il est lui-même une espèce de sceau, par cela seul qu'il est tout le premier un sacrement. Donc la définition alléguée convient aussi bien au baptême, et, par-là même, ce n'est pas celle qu'il convient de donner à l'ordre.

4° L'ordre est une sorte de relation qui doit se retrouver dans ses deux extrêmes. Or les deux extrêmes de cette relation sont le supérieur et son subordonné. Donc les subordonnés ont le caractère d'ordre, aussi bien que que l'Eglise a établi le supérieur au-dessus d'eux. Mais ils n'ont cependant aucun pouvoir de prééminence, tel que le suppose la définition alléguée, comme cela est évident par l'explication qui en est donnée immédiatement après, où l'on explique d'une *promotion à un pouvoir spirituel* ce pouvoir même dont il y est parlé. Donc cette définition de l'ordre n'est pas celle qu'il convenoit d'en donner.

(CONCLUSION. — L'ordre est comme un sceau imprimé par l'Eglise à celui à qui elle transmet un pouvoir spirituel.)

(1) Il s'agit de l'explication qui en est donnée immédiatement après dans le livre même des Sentences, et qui consiste dans les mots suivants : *Character spiritualis ubi fit promotio potestatis.*

---

quoddam Ecclesiæ, quæ spiritualis potestas traditur ordinato. » Pars enim non debet poni genus totius. Sed character, per quem *signaculum* exponitur in sequenti definitione, est pars ordinis; quia dividitur contra id quod est *res tantùm*, vel *sacramentum tantùm*, cùm sit *res* et *sacramentum*. Ergo signaculum non debet poni quasi genus ordinis.

2. Præterea, sicut in sacramento ordinis imprimitur character, ita in sacramento baptismi. Sed in definitione baptismi non ponebatur character. Ergo nec in definitione ordinis poni debet.

3. Præterea, in baptismo etiam quædam spiritualis datur potestas accedendi ad sacramenta; et iterùm est quoddam signaculum, cùm sit sacramentum. Ergo hæc definitio convenit baptismo, et sic inconvenienter assignatur de ordine.

4. Præterea, ordo relatio quædam est quæ in utroque extremorum salvatur. Extrema autem relationis ordinis sunt superior et inferior. Ergo inferiores habent ordinem sicut et superiores. Sed in eis non est aliqua potestas præeminentiæ, qualis hic ponitur in definitione ordinis, ut patet per expositionem sequentem, ubi ponitur *promotio potestatis*. Ergo inconvenienter definitur hic ordo.

(CONCLUSIO. — Ordo signaculum quoddam Ecclesiæ est, quo spiritualis potestas traditur ordinato.)

La définition donnée de l'ordre par le Maître des Sentences convient effectivement à l'ordre, en tant que c'est un sacrement de l'Eglise. Aussi exprime-t-elle à la fois, et le signe extérieur, en faisant entendre que c'est un sceau, c'est-à-dire un signe ou une empreinte, et l'effet intérieur, qui est la communication d'un pouvoir spirituel (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce mot de *sceau* ne signifie pas ici le caractère imprimé dans l'ame, mais l'action extérieure qui en est le signe et la cause tout à la fois ; et il faut dire la même chose du sens à attacher au mot même de *caractère* dans l'explication qu'on lit à la suite de cette définition. Mais quand même on voudroit l'entendre du caractère imprimé dans l'ame, la définition conviendroit encore. Car la distinction alléguée des trois notions sous lesquelles chaque sacrement peut être considéré, ne se rapporte pas, à proprement parler, aux parties constitutives du sacrement lui-même, puisque ce qui en est *seulement l'effet* n'appartient point à son essence, et que le *sacrement* lui-même, considéré *seulement* comme tel, n'est qu'un acte transitoire, tandis que le sacrement, considéré dans son ensemble, nous présente l'idée de quelque chose qui demeure. Reste donc à dire que le caractère même imprimé dans l'ame constitue principalement l'essence du sacrement de l'ordre.

2° Quoiqu'on reçoive dans le baptême un pouvoir spirituel de s'approcher des autres sacrements, en vertu même du caractère que ce sacrement imprime dans l'ame, ce n'en est pas là cependant le principal effet; mais le principal effet du baptême, c'est la purification opérée dans l'ame, et qui seule, à défaut de l'autre cause ici alléguée, suffiroit pour en justifier l'institution. Au lieu que l'ordre a pour principal effet une collation de pouvoir ; et c'est pour cela que la définition qui en est donnée en ex-

(1) La définition donnée par Sylvius nous paroît plus complète : *Signaculum quo spiritualis potestas traditur, et gratia confertur ad ecclesiastica munia ritè obeunda.* Le concile de Trente, de son côté, a donné de l'ordre la notion suivante (*sess.* XXIII, can. 1 et 2) : *Sacramentum novæ legis, quo traditur potestas consecrandi, offerendi, et ministrandi corpus et sanguinem Christi, necnon peccata remittendi et retinendi, vel ex officio subserviendi sacerdotio.*

Respondeo dicendum, quòd definitio, quam Magister de ordine ponit, convenit ordini, secundùm quod est Ecclesiæ sacramentum. Et ideo duo ponit : scilicet signum exterius, ibi (*signaculum quoddam*, id est, *signum quoddam*), et effectum interiorem, ibi (*quo spiritualis potestas*, etc.)

Ad primum ergo dicendum, quòd *signaculum* non ponitur hic pro charactere interiori, sed pro eo quod exteriùs geritur, quod est signum interioris potestatis, et causa : et sic etiam sumitur character in alia definitione. Si tamen pro interiori charactere sumeretur, non esset inconveniens; quia divisio sacramenti in illa tria, non est in partes integrales, propriè loquendo; quia illud quod est *res tantùm*, non est de essentia sacramenti : quod est etiam *sacramentum tantùm* transit, et sacramentum manere dicitur. Unde relinquitur, quòd ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis in baptismo conferatur aliqua spiritualis potentia recipiendi alia sacramenta, ratione cujus characterem imprimit; non tamen hic est principalis effectus ejus, sed ablutio interior, propter quam baptismus fieret, etiam priori causa non existente. Sed ordo potestatem principaliter

prime le caractère, qui consiste dans ce pouvoir spirituel, tandis que celle du baptême n'exprime rien de semblable.

3° Dans le baptême, on reçoit le pouvoir d'avoir part à telles et telles graces ; et par conséquent, ce pouvoir qu'on y reçoit est passif en quelque sorte. Or le pouvoir proprement dit consiste dans une puissance active à laquelle est attachée une prééminence quelconque. La définition donnée ici ne sauroit donc convenir au baptême.

4° Ce nom d'*ordre* se prend en deux sens différents. Tantôt il signifie la relation même qui existe entre supérieur et inférieur, et alors il se retrouve, comme le veut l'objection, dans l'un comme dans l'autre de ces deux termes ; mais ce n'est pas en ce sens que nous le prenons ici. Tantôt ce mot signifie le degré même qui constitue l'ordre, entendu de la première manière ; et comme ce qui constitue l'ordre pris dans le sens de relation, c'est la supériorité que l'un peut avoir sur l'autre, cette supériorité, en tant qu'elle se déploie sous la forme d'un pouvoir spirituel, est ce que nous appelons ici du nom d'ordre.

ARTICLE III.

L'ordre est-il un sacrement?

Il paroît que l'ordre n'est pas un sacrement. 1° Comme le dit Hugues de Saint-Victor, un sacrement est un élément matériel. Or l'ordre ne nous représente rien de semblable, mais il n'est autre chose qu'une relation, ou un pouvoir, ou une *part de pouvoir*, comme le dit saint Isidore. Donc ce n'est pas un sacrement.

2° Les sacrements n'ont plus lieu dans l'Eglise triomphante. Or il y a pourtant un ordre dans l'Eglise triomphante, comme cela est évident en ce qui concerne les anges. Donc l'ordre n'est pas un sacrement.

3° L'autorité temporelle se confère au moyen d'une certaine consécra-

---

importat : et ideo character, qui est spiritualis potestas, in definitione ordinis ponitur, non autem in definitione baptismi.

Ad tertium dicendum, quòd in baptismo datur quædam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodo passiva. Potestas autem propriè nominat potentiam activam cum aliqua præeminentia : et ideo hæc definitio baptismo non competit.

Ad quartum dicendum, quòd nomen ordinis dupliciter accipitur : quandoque enim significat ipsam relationem, et sic est tam in inferiori, quàm in superiori, ut objectio tangit : et sic non accipitur hìc. Quandoque autem accipitur pro ipso gradu qui ordinem primo modo acceptum facit. Et quia ratio ordinis, prout est relatio, invenitur ubi primò aliquid superius altero occurrit, ideo hic gradus eminens per potestatem spiritualem, ordo nominatur.

ARTICULUS III.

Utrum ordo sit sacramentum

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ordo non sit sacramentum. Sacramentum enim (ut dicit Hugo de Sancto Victore) est *materiale elementum*. Sed ordo non nominat aliquid hujusmodi, sed magis relationem, vel potestatem, quia *ordo* est *pars potestatis* secundùm Isidorum. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta non sunt de Ecclesia triumphante. Sed ibi est ordo, ut patet in angelo. Ergo ordo non est sacramentum.

3. Præterea, sicut prælatio spiritualis, quæ est ordo, datur cum quadam consecratione, ita

tion, tout aussi bien que l'autorité spirituelle, dont l'ordre est le symbole; car l'usage est de sacrer les rois, comme nous l'avons déjà dit, quest. XIX, art. 3, *ad* 2. Or l'autorité royale n'est pas un sacrement. Donc l'ordre dont il s'agit ici n'en est pas un non plus.

Mais cependant tout le monde compte l'ordre au nombre des sept sacrements de l'Eglise.

D'ailleurs toute cause contient éminemment l'effet qu'elle produit, comme l'a dit en d'autres termes le Philosophe, *Poster.*, text. 5. Or c'est l'ordre qui nous rend capables d'administrer les sacrements. Donc l'ordre est un sacrement à plus forte raison encore que les autres.

(Conclusion. — Comme, dans l'acte d'ordination, on reçoit une consécration au moyen de certains signes visibles, il s'ensuit que l'ordre est un sacrement.)

Un sacrement, comme cela est évident d'après ce que nous avons dit, n'est autre chose qu'une sanctification qui s'opère au moyen de certains signes visibles. Puis donc que dans la cérémonie de l'ordination on reçoit une consécration dont témoignent des signes visibles, il est certain que l'ordre est un sacrement (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quoique le nom d'*ordre* tout seul ne réveille l'idée de rien de matériel, l'ordre lui-même n'est point conféré sans élément matériel qui en soit le signe.

2° Les pouvoirs doivent être d'une nature analogue à celle des actes en vue desquels ils sont conférés. Or la communication des dons divins, en vue de laquelle est conféré un pouvoir spirituel, ne s'opère pas parmi les anges au moyen de signes sensibles, comme parmi les hommes; c'est donc pour cette raison que le pouvoir spirituel, dont l'ordre est le symbole, n'est pas conféré aux anges au moyen de signes sensibles, comme il l'est parmi nous. Ainsi l'ordre est pour nous un sacrement, sans en être un pour les anges.

(1) C'est aussi ce qui a été défini par le concile de Trente, *sess.* XXIII, can. 1, 3 et 4.

---

et prælatio sæcularis, quia et reges inunguntur, ut dictum est (qu. 19, art. 3, ad 2). Sed regia potestas non est sacramentum. Ergo nec ordo de quo hic loquimur.

Sed contra est, quod ab omnibus enumeratur inter septem Ecclesiæ sacramenta.

Præterea, « propter quod unumquodque tale, et illud magis » (lib. I, *Poster.*, text. 5). Sed propter ordinem fit homo dispensator aliorum sacramentorum. Ergo ordo habet magis rationem, quòd sit sacramentum, quàm alia.

(Conclusio. — Cùm in susceptione ordinis consecretur homo per visibilia signa, ordinem esse sacramentum consequitur.)

Respondeo dicendum, quòd sacramentum (ut ex dictis patet) nihil est aliud quàm quædam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili : unde cùm in susceptione ordinis quædam consecratio homini exhibeatur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis ordo in suo nomine non exprimat aliquod materiale elementum, tamen ordo non confertur sine aliquo elemento materiali.

Ad secundum dicendum, quòd potestates proportionari debent illis ad quæ sunt : communicatio autem divinorum, ad quam datur spiritualis potestas, non fit in angelis per aliqua sensibilia signa, sicut in hominibus contingit : et ideo potestas spiritualis, quæ est ordo, non adhibetur angelis cum aliquibus signis visibilibus, sicut hominibus : et ideo in hominibus ordo est sacramentum, sed non in angelis.

3° Toute bénédiction ou consécration conférée à des hommes n'est pas par cela seul un sacrement. Car on bénit les moines et particulièrement les abbés, sans leur conférer par là aucun sacrement nouveau. Les sacres des rois ne sont pas davantage des sacrements; car les rois, non plus que les abbés, n'en deviennent pas plus aptes à administrer les sacrements de l'Eglise, comme ils le deviendroient en recevant le sacrement de l'ordre. Il n'y a donc point ici de parité.

ARTICLE IV.

La forme de ce sacrement a-t-elle été convenablement rédigée?

Il paroît que la forme de ce sacrement n'a pas été exprimée en termes bien convenables par le Maître des Sentences. 1° C'est la forme qui donne aux sacrements leur efficacité. Or l'efficacité des sacrements leur vient de la vertu divine, qui opère par des voies mystérieuses le salut de ceux à qui ils sont administrés. Donc la forme de ce sacrement devroit, comme celle des autres, faire mention de la vertu divine en exprimant l'invocation de la sainte Trinité.

2° Le commandement est à celui qui a l'autorité. Or l'autorité n'a pas pour dépositaires les dispensateurs de sacrements, dont ils ne sont que les ministres. En conférant les ordres, on ne devroit donc pas s'exprimer à l'impératif, en disant, par exemple : *faites* ou *recevez* telle ou telle chose, comme l'évêque le fait en conférant les ordres (1).

3° Il ne doit être fait mention dans la forme d'un sacrement, que de ce qui appartient à l'essence de ce sacrement. Or l'exercice du pouvoir conféré n'appartient pas à l'essence du sacrement de l'ordre, mais en est seu-

(1) Dans l'ordination du prêtre, par exemple, l'évêque dit à l'ordinand : *Recevez le pouvoir d'offrir à Dieu le saint sacrifice, et de célébrer la messe tant pour les vivants que pour les morts.* Il dit de même à celui qui est ordonné diacre : *Recevez le pouvoir de lire l'Evangile dans l'église de Dieu tant pour les vivants que pour les morts*; et ainsi des autres ordres. Voyez à ce sujet le Rituel romain.

Ad tertium dicendum, quòd non omnis benedictio quæ hominibus adhibetur, vel consecratio, est sacramentum, quia et monachi et abbates benedicuntur, tamen illæ benedictiones non sunt sacramenta : et similiter nec regalis inunctio; quia per hujusmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad dispensationem divinorum sacramentorum, sicut per benedictiones ordinis. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm forma hujus sacramenti convenienter exprimatur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd forma hujus sacramenti inconvenienter in littera exprimatur : quia sacramenta efficaciam habent ex forma. Sed efficacia sacramentorum est ex virtute divina, quæ in eis secretiùs operatur salutem. Ergo in forma hujus sacramenti debet fieri mentio de virtute divina per invocationem Trinitatis, sicut in aliis sacramentis.

2. Præterea, imperare est ejus qui habet auctoritatem. Sed auctoritas non residet penes eum qui sacramenta dispensat, sed ministerium tantùm. Ergo non deberet uti imperativo modo, ut diceret, *Agite*, vel *accipite hoc aut illud*, vel aliquid aliud hujusmodi.

3. Præterea, in forma sacramenti non debet fieri mentio nisi de illis quæ sunt de essentia sacramenti. Sed usus potestatis acceptæ non est de essentia hujus sacramenti, sed conse-

lement une conséquence. Donc la forme de ce sacrement ne devroit pas en faire mention.

4° Tous les sacrements ont pour but ultérieur la récompense promise de l'éternité. Or il n'est point fait mention de cette récompense dans la forme des autres sacrements. Donc il ne devroit pas non plus en être fait mention dans la forme de celui-ci, en cette manière : *habiturus partem, si fideliter*, etc. (1).

(Conclusion. — La forme dont l'Eglise se sert pour conférer ce sacrement, exprimant quel en doit être l'usage et quel pouvoir il confère, nous devons reconnoître qu'elle est convenablement rédigée.)

Ce sacrement consiste principalement dans le pouvoir qui y est communiqué. Or un pouvoir est communiqué par un pouvoir, comme le semblable s'engendre du semblable. De plus, un pouvoir se fait connoître par l'usage qui en est fait, suivant cet axiome : « Les puissances sont rendues sensibles par leurs actes. » Pour ces raisons, la forme du sacrement d'ordre exprime quel en sera l'usage, en indiquant les actes dans lesquels il devra s'exercer; et quel pouvoir le confère, par l'emploi du mode impératif.

Je réponds aux arguments : 1° Les autres sacrements n'ont pas comme celui-ci, pour principale destination, de produire des effets semblables au pouvoir en vertu duquel les sacrements sont administrés : aussi pouvons-nous dire qu'il se fait dans le sacrement dont nous nous occupons ici, une communication univoque (2). C'est pourquoi, dans les autres sacrements, la forme exprime quelque chose qui rappelle la vertu divine, à laquelle l'effet du sacrement est assimilé : rien de tel dans celui-ci.

2° Il y a une raison spéciale pour laquelle la forme de ce sacrement, à

(1) L'évêque dit à ceux qu'il ordonne lecteurs : *Soyez les hérauts de la parole sainte, et si vous remplissez fidèlement votre ministère, vous aurez part avec ceux qui ont dispensé dès le commencement la parole de Dieu.*

(2) C'est-à-dire, communication d'un pouvoir semblable par sa nature à celui en vertu duquel il est communiqué.

---

quitur ad ipsum. Ergo non deberet de eo fieri mentio in forma hujus sacramenti.

4. Præterea, omnia sacramenta ordinant ad æternam remunerationem. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de remuneratione. Ergo nec in forma hujus sacramenti deberet de ea fieri mentio, sicut fit cùm dicitur : *Habiturus partem, si fideliter*, etc.

(Conclusio. — Cùm et ordinis usus, et potestatis traditio, per formam qua Ecclesia in hoc sacramento utitur, significetur, eam convenientem esse fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem à potestate traducitur, sicut simile ex simili; et iterum, potestas per usum innotescit, quia « potentiæ notificantur per actus. » Et ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur, et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum.

Ad primum ergo dicendum, quòd alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati per quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum; et ideo in hoc sacramento est quasi quædam communicatio univoca. Unde in aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinæ virtutis, cui effectus sacramenti assimilatur, non autem in hoc sacramento.

Ad secundum dicendum, quòd propter causam

la différence de celle des autres, fait emploi du mode impératif. Car, quoique l'évêque, qui est le ministre de ce sacrement, ne soit pas le maître de conférer à sa guise ou de ne pas conférer ce sacrement, il possède cependant une certaine autorité par rapport au pouvoir d'ordre qu'il confère, en tant que ce pouvoir est une dérivation du sien.

3° L'exercice du pouvoir d'ordre est l'effet de ce même pouvoir considéré comme cause efficiente, et, sous ce rapport, il est inutile d'en parler dans la définition de celui-ci; mais il en est plutôt la cause que l'effet, si l'on entend par ce mot de cause une cause finale; et c'est à ce dernier point de vue que l'exercice du pouvoir d'ordre a pu entrer dans la définition de ce pouvoir lui-même.

4° On ne doit pas raisonner de ce sacrement-ci comme des autres : car ce sacrement confère un certain office, ou le pouvoir de faire quelque chose, et c'est pour cela qu'il est fait mention dans sa forme de la récompense qu'on obtiendra, si on l'administre avec fidélité. Au lieu que les autres sacrements ne confèrent rien de semblable, et c'est pour cela qu'il n'est fait dans leur forme aucune mention de récompense. Dans les autres sacrements donc, celui qui les reçoit est passif en quelque sorte, en ce sens, du moins, qu'il les reçoit uniquement pour sa perfection personnelle; au lieu que celui qui reçoit le sacrement de l'ordre le recoit comme membre actif, et propre à exercer des fonctions hiérarchiques dans l'Eglise. Ainsi donc, quoique les autres sacrements aient aussi pour but le salut éternel, par cela seul qu'ils confèrent la grace, ils n'ont pourtant pas, à proprement parler, la récompense pour effet direct, de la même manière que ce sacrement.

---

specialem hoc sacramentum præ cæteris per modum quemdam imperativum exhibetur. Quamvis enim in episcopo, qui est minister hujus sacramenti, non sit auctoritas respectu collationis hujus sacramenti, tamen habet aliquam potestatem respectu potestatis ordinis, quæ confertur per ipsum, in quantum hæc potestas à sua potestate derivatur.

Ad tertium dicendum, quòd usus potestatis est effectus potestatis in genere causæ efficientis, et sic non habet quòd in definitione ordinis ponatur; sed est quodammodo causa in genere causæ finalis. Et ideo secundùm hanc rationem poni potest in definitione ordinis.

Ad quartum dicendum, quòd aliter se habet in hoc et in aliis sacramentis; nam per hoc sacramentum confertur officium aliquod vel potestas aliquid faciendi : et ideo convenienter fit mentio remunerationis acquirendæ, si fideliter administretur. Sed in aliis non confertur simile officium vel similis potestas ad agendum; et ideo in illis nulla remunerationis mentio fit. Ad alia igitur sacramenta velut passivè quodammodo se habet suscipiens, quia recipit ea propter proprium statum perficiendum tantùm; sed ad hoc sacramentum se habet quodammodo activè, quia illud suscipit propter hierarchicas functiones in Ecclesia exercendas. Unde quamvis alia eo ipso quòd gratiam conferunt, ordinent ad salutem, propriè tamen ad remunerationem non ordinant, sicut hoc sacramentum.

ARTICLE V.

Ce sacrement a-t-il une matière?

Il paroît que ce sacrement n'a point de matière. 1° Pour tout sacrement qui a une matière, sa vertu opérante réside dans sa matière. Or on ne voit pas qu'il y ait aucune vertu sanctifiante dans les objets matériels requis pour la collation du sacrement de l'ordre, tels que des clefs, des chandeliers et autres de ce genre. Donc ce sacrement n'a pas de matière.

2° Dans ce sacrement, comme dans la confirmation, on reçoit la plénitude des sept dons du Saint-Esprit, ainsi que l'enseigne le Maître des Sentences, liv. IV, dist. 24, § 1 et 2. Or la matière de la confirmation a besoin d'être sanctifiée préalablement. Comme donc les objets matériels qui nous apparoissent dans ce sacrement n'ont reçu aucune sanctification préalable, il ne semble pas qu'ils puissent lui servir de matière.

3° Pour recevoir un sacrement qui a une matière, il est nécessaire, sous peine de nullité, de toucher à cette matière. Or, suivant l'opinion de quelques-uns, il n'est pas nécessaire, pour la validité du sacrement, de toucher les objets matériels dont il est question ici, mais il suffit qu'ils soient présentés à l'ordinand. Donc ces objets ne sont pas la matière du sacrement qui nous occupe.

Mais tout sacrement consiste dans des *choses* et des *paroles*, comme nous l'avons dit ailleurs. Or ce qu'on doit entendre ici par *choses*, c'est la matière du sacrement. Donc les choses employées dans l'ordination sont la matière du sacrement de l'ordre.

D'ailleurs, il faut plus pour administrer les sacrements, que pour les recevoir. Or le baptême, qui ne confère que le droit de recevoir les autres sacrements, a besoin d'une matière pour être lui-même conféré; donc

---

ARTICULUS V.

Utrùm hoc sacramentum habeat materiam.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd hoc sacramentum non habeat materiam. Quia in omni sacramento quod habet materiam, virtus operans in sacramento, est in materia. Sed in rebus materialibus quæ hic adhibentur, sicut sunt claves, candelabra et hujusmodi, non videtur esse aliqua virtus sanctificandi. Ergo non habet materiam.

2. Præterea, in isto sacramento confertur plenitudo gratiæ septiformis (ut in littera (1) dicitur), sicut in confirmatione. Sed materia confirmationis præexigit sanctificationem. Cùm ergo ea quæ in hoc sacramento videntur esse materialia, non sint præsanctificata, videtur quòd non sint materia hujus sacramenti.

3. Præterea, in quolibet sacramento habente materiam, requiritur contactus materiæ ad eum qui suscipit sacramentum. Sed (ut à quibusdam dicitur) contactus dictorum materialium ab eo qui suscipit sacramentum, non est de necessitate sacramenti, sed solùm porrectio. Ergo prædictæ res materiales non sunt materia hujus sacramenti.

Sed contra est, quòd « omne sacramentum consistit in rebus et verbis » (ut jam suprà). Sed res in quolibet sacramento sunt materia ipsius. Ergo et res quæ in hoc sacramento adhibentur, sunt materia hujus sacramenti.

Præterea, plus requiritur ad dispensandum sacramenta, quàm ad suscipiendum. Sed baptismus in quo datur potestas ad suscipiendum

(1) Sive Magistri textu, lib. IV. *Sentent.*, dist. 24, lit. A et B; seu § 1 et 2, ut ex professo quæst. sequenti, art. 1, argum. *Sed contra*, refertur.

il en faut une aussi pour le sacrement de l'ordre, qui confère le pouvoir d'administrer les sacrements.

(Conclusion. — Il faut une matière spéciale pour ce sacrement, comme pour les autres.)

La matière des sacrements, par-là même qu'elle vient de dehors à celui qui les reçoit, témoigne que leur vertu vient tout entière de dehors. Comme donc l'effet propre à ce sacrement, à savoir, le caractère de l'ordre, n'est point pour celui qui le reçoit le résultat de quelque acte de sa part, comme nous avons vu que cela a lieu pour le sacrement de pénitence, mais qu'il lui est absolument extrinsèque, il convient à ce sacrement d'avoir une matière, mais d'une façon différente toutefois des autres sacrements, qui en ont une. Car ce qui est conféré dans les autres découle simplement de Dieu, et non du ministre qui les confère; au lieu que le pouvoir spirituel qui est transmis au moyen de celui-ci, découle aussi de celui qui confère le sacrement, comme un pouvoir imparfait découle d'un pouvoir parfait. Aussi, tandis que l'efficacité des autres sacrements réside principalement dans leur matière, qui signifie et contient tout à la fois la vertu divine, par suite de la sanctification que lui imprime celui qui les administre, l'efficacité de celui-ci réside principalement dans celui qui le confère, et la matière y sert plutôt à rendre visible le pouvoir particulier transmis par celui qui possède le pouvoir hiérarchique dans sa plénitude, qu'à engendrer ce pouvoir lui-même; et ce pouvoir particulier est rendu visible, en cela même qu'il faut une matière pour l'exercer.

1° Par-là se trouve d'avance résolu le premier argument.

2° La matière des autres sacrements a besoin d'être sanctifiée à cause de la vertu qu'elle contient; mais il n'est question de rien de semblable dans le cas présent.

---

sacramenta, indiget materiâ. Ergo et ordo, in quo datur potestas ad ea dispensanda.

(Conclusio. — Specialem oportet esse materiam hujus sacramenti, sicut et aliorum sacramentorum.)

Respondeo dicendum, quòd materia in sacramentis exteriùs adhibita, significat virtutem in sacramentis agentem, ab extrinseco omnino advenire. Unde cùm effectus proprius hujus sacramenti, scilicet character, non percipiatur ex aliqua operatione ipsius qui ad sacramentum accedit, sicut erat in pœnitentia, sed omnino ex extrinseco adveniat, competit ei materiam habere, tamen diversimodè ab aliis sacramentis quæ materiam habent. Quia hoc quod confertur in aliis sacramentis, derivatur tantùm à Deo, non à ministro, qui sacramentum dispensat; sed illud quod in hoc sacramento traditur, scilicet spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta à perfecta. Et ideo efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quæ virtutem divinam et significat et continet, ex sanctificatione per ministrum adhibita. Sed efficacia hujus sacramenti principaliter residet penes eum qui sacramentum dispensat; materia autem adhibetur magis ad demonstrandam potestatem, quæ traditur particulariter ab habente eam completè, quàm ad potestatem causandam; quod patet ex hoc quòd materia competit usui potestatis.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd materiam in aliis sacramentis oportet sanctificari propter virtutem quam continet; sed non est ita in proposito.

3° Si l'on veut s'en tenir à cette opinion, ce que nous venons de dire suffit pour la justifier : car le pouvoir conféré dans le sacrement de l'ordre émane du ministre, et non de la matière de ce sacrement; et par conséquent, la présentation de cette matière est plus de l'essence de ce sacrement, que son contact même. Il faut reconnoître cependant que les paroles mêmes de la forme semblent indiquer qu'il est nécessaire de toucher à la matière de ce sacrement pour qu'il soit valide, puisque ces paroles portent : « Recevez ceci ou cela (1). »

QUESTION XXXV.

Des effets de ce sacrement.

Nous avons à traiter ensuite des effets de ce sacrement. Là-dessus nous examinerons, 1° Si l'on reçoit dans ce sacrement la grace sanctifiante. 2° Si ce sacrement imprime le caractère dans tous ses degrés. 3° Si le caractère de l'ordre présuppose celui du baptême. 4° S'il présuppose essentiellement celui de la confirmation. 5° Si le caractère d'un ordre de tel degré présuppose nécessairement celui d'un ordre de tel autre degré.

ARTICLE I.

Le sacrement de l'ordre confère-t-il la grace sanctifiante?

Il paroît que le sacrement de l'ordre ne confère pas la grace sanctifiante. 1° On dit communément que ce sacrement a pour destination de

(1) Dans le cas où l'ordinand n'auroit pas touché à l'instrument, son ordination auroit besoin d'être réitérée, d'après le sentiment le plus probable.

Ad tertium dicendum, quòd sustinendo illud dictum, ex dictis apparet causa ejus; quia enim potestas ordinis accipitur à ministro, sed non à materia, ideo porrectio materiæ magis est de essentia sacramenti quàm tactus. Tamen ipsa verba formæ videntur ostendere quòd tactus materiæ sit de essentia sacramenti, quia dicitur : « Accipe hoc vel illud. »

QUÆSTIO XXXV.

De effectu hujus sacramenti, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectu hujus sacramenti.

Circa quod quæruntur quinque : 1° Utrùm in sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens. 2° Utrùm imprimatur character quantùm ad omnes ordines. 3° Utrùm character ordinis præsupponat characterem baptismalem. 4° Utrùm præsupponat de necessitate characterem confirmationis. 5° Utrùm character unius ordinis præsupponat de necessitate characterem alterius ordinis.

ARTICULUS I.

Utrùm in sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in sacramento ordinis non conferatur gratia gratum faciens. Quia communiter dicitur quòd sa-

dissiper l'ignorance. Or le remède à l'ignorance ne se trouve pas dans la grace sanctifiante, mais dans un don purement gratuit, puisque la grace sanctifiante agit plutôt sur le cœur que sur l'esprit de l'homme. Donc le sacrement de l'ordre ne confère pas la grace sanctifiante.

2° L'ordre fait la distinction des membres de l'Eglise entre eux. Or les membres de l'Eglise ne sont pas distingués les uns des autres d'après les divers degrés de la grace sanctifiante, mais d'après les dons purement gratuits qui peuvent leur avoir été octroyés, et dont l'Apôtre, I. *Cor.*, XII, 4, dit ces paroles : « Il y a diversité de dons spirituels. » Donc l'ordre ne donne pas la grace sanctifiante.

3° Jamais cause ne présuppose son effet. Or l'appel aux ordres présuppose dans celui qui va les recevoir la grace sanctifiante, qui le rend digne d'y être appelé. Donc l'ordre lui-même ne donne pas la grace sanctifiante.

Mais les sacrements de la loi nouvelle produisent ce qu'ils signifient, comme il a été dit ailleurs, troisième partie, quest. LXII, art. 1, *ad* 1. Or, comme le dit aussi le Maître des Sentences dans le passage déjà cité, le nombre septénaire des ordres signifie les sept dons de l'Esprit-saint. Donc l'ordre confère les dons de l'Esprit saint, et, par conséquent, la grace sanctifiante, qui en est inséparable.

D'ailleurs, l'ordre est un sacrement de la loi nouvelle. Or il est dit, *Sent.*, liv. IV, dist. 1, dans la définition des sacrements de la nouvelle loi, qu'ils sont des causes de la grace. Donc le sacrement de l'ordre confère la grace.

(Conclusion. — Comme la perfection des opérations divines demande que celui qui reçoit un pouvoir divin reçoive en même temps ce qui est nécessaire pour l'exercer dignement, il n'est pas douteux que le sacrement de l'ordre confère à celui qui le reçoit la grace sanctifiante.)

Les œuvres de Dieu sont parfaites, comme il est dit dans le Deutéro-

---

cramentum ordinis ordinatur contra defectum ignorantiæ. Sed contra ignorantiam non datur gratia gratum faciens, sed gratia gratis data, quia gratia gratum faciens magis respicit affectum. Ergo in sacramento ordinis non datur gratia gratum faciens.

2. Præterea, ordo distinctionem importat. Sed membra Ecclesiæ non distinguuntur per gratiam gratum facientem, sed secundùm gratiam gratis datam, de qua dicitur, I. *Cor.*, XII : « Divisiones gratiarum sunt. » Ergo in ordine non datur gratia gratum faciens.

3. Præterea, nulla causa præsupponit effectum suum. Sed in eo qui accedit ad ordines, præsupponitur gratia, per quam fit idoneus ad susceptionem ordinis. Ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

Sed contra : « sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant, » ut dictum est (III. part., qu. 62, art. 1, ad 1). Sed ordo per numerum septenarium significat septem dona Spiritûs sancti, ut in littera dicitur. Ergo dona Spiritûs sancti, quæ non sunt sine gratia gratum faciente, in ordine dantur.

Præterea, ordo est sacramentum novæ legis. Sed in definitione talis sacramenti ponitur (IV. *Sent.*, dist. 1), « ut causa gratiæ existat. » Ergo causat gratiam in suscipiente.

(Conclusio. — Cùm divinorum operum perfectio requirat, ut cuicumque aliqua divinitùs potentia datur, eidem et ea per quæ illius potentiæ executio fieri congruè possit, donentur, in sacramento ordinis gratiam gratum facientem conferri, qua dignè sacramenta dispensentur, dubium non est.)

Respondeo dicendum, quòd « Dei perfecta sunt opera, » ut dicitur *Deuter.*, XXXII ; et

nome, XXXII, 4; et par conséquent, lorsque quelqu'un reçoit d'en haut un pouvoir particulier, il reçoit en même temps ce qui lui est nécessaire pour l'exercer dignement. On trouve la preuve de cette loi dans les animaux mêmes, à qui des membres sont donnés pour que leurs puissances puissent produire leurs actes, à moins qu'il ne leur manque la matière sur laquelle elles puissent s'exercer. Or la grace sanctifiante n'est pas moins nécessaire pour administrer dignement les sacrements, que pour les recevoir dignement. De même donc qu'on reçoit la grace sanctifiante dans le baptême, sacrement qui nous rend aptes à recevoir les autres, on doit aussi la recevoir dans le sacrement de l'ordre, qui nous rend aptes à administrer les sacrements.

Je réponds aux arguments : 1° L'ordre est donné pour le bien, non pas seulement d'une personne, mais de l'Eglise entière. Si donc on a coutume de dire qu'il est donné pour remédier au mal de l'ignorance, on ne veut pas dire par là qu'il soit donné pour guérir de l'ignorance celui qui le reçoit, mais pour en guérir le peuple qu'il sera chargé d'instruire.

2° Quoique tous les membres de l'Eglise, à quelque classe qu'ils appartiennent, aient un égal droit aux dons de la grace sanctifiante, ceux qui ont à recevoir des dons qui les distinguent des autres fidèles, ont besoin, pour les recevoir dignement, d'avoir en ce moment la charité, et la charité ne se conçoit pas sans la grace sanctifiante.

3° Pour exercer dignement les ordres, il ne suffit pas d'un degré quelconque de sainteté, mais il faut en posséder un degré éminent, afin de surpasser par-là le reste du peuple, comme on le surpasse par l'ordre auquel on se trouve élevé. Il faut donc avoir reçu préalablement un degré de grace qui nous égale au moins au reste des fidèles, pour en recevoir ensuite dans l'ordination même un degré plus élevé, qui nous rende capables de plus grandes choses.

---

ideo cuicumque datur potentia aliqua divinitùs, dantur etiam ea per quæ executio illius potentiæ possit congruè fieri. Et hoc etiam in natulibus patet, quia animalibus dantur membra, quibus potentiæ animæ possint exire in actus suos, nisi sit defectus ex parte materiæ. Sicut autem gratia gratum faciens est necessaria ad hoc quòd homo dignè sacramenta recipiat, ita etiam ad hoc quòd homo dignè sacramenta dispenset; et ideo, sicut in baptismo (per quem fit homo susceptivus aliorum sacramentorum) datur gratia gratum faciens, ita in sacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad sacramentorum dispensationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ordo datur non in remedium unius personæ, sed totius Ecclesiæ. Unde quòd dicitur contra ignorantiam dari, non est intelligendum ita quòd per susceptionem ordinis pellatur ignorantia in suscipiente, sed quia suscipiens ordinem præficitur ad pellendam ignorantiam in plebe.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis dona gratiæ gratum facientis, communia sint omnibus membris Ecclesiæ, tamen illorum donorum, secundùm quæ attenditur distinctio in membris Ecclesiæ, idoneus susceptor aliquis esse non potest, nisi charitas adsit, quæ quidem sine gratia gratum faciente esse non potest.

Ad tertium dicendum, quòd ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas qualiscumque, sed requiritur bonitas excellens, ut sicut illi qui ordinem suscipiunt, super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis. Et ideo præexigitur gratia, quæ sufficiat ad hoc quòd dignè connumerentur in plebe Christi; sed confertur in ipsa susceptione ordinis amplius gratiæ munus, per quod ad majora reddantur idonei.

ARTICLE II.

Le sacrement de l'ordre imprime-t-il le caractère dans tous ses degrés?

Il paroît que le sacrement de l'ordre n'imprime pas le caractère dans tous ses degrés. 1° Le caractère de l'ordre consiste dans un pouvoir spirituel. Or il y a des ordres qui ne confèrent de pouvoir que pour des actes matériels, tels que l'ordre de portier ou celui d'acolyte. Donc ceux-ci, du moins, n'impriment aucun caractère.

2° Tout caractère est ineffaçable, et, par conséquent, il constitue celui qui le reçoit dans un état qu'il ne sauroit plus quitter. Or il y a des ordres qu'il est permis de quitter pour rentrer dans l'état laïque. Donc il ne se peut admetttre que tous les ordres impriment le caractère.

3° Le caractère consacre celui en qui il est imprimé pour certaines choses saintes à administrer ou à recevoir. Or le caractère du baptême suffit pour rendre apte à recevoir les sacrements, et l'ordre sacerdotal est le seul qui nous rende aptes à les administrer. Donc aucun des ordres autre que ce dernier n'imprime le caractère.

Mais tout sacrement qui n'imprime pas le caractère peut être reçu plus d'une fois. Or l'ordre, dans quel que ce soit de ses degrés, ne peut pas être reçu plus d'une fois. Donc il imprime le caractère dans tous ses degrés.

D'ailleurs, le caractère est un signe qui sert à distinguer les chrétiens. Or l'ordre, à quelque degré qu'il soit reçu, établit une distinction entre celui qui le reçoit et les autres fidèles. Donc, à quelque degré qu'on le reçoive, il imprime le caractère.

(Conclusion. — Comme chaque ordre élève plus ou moins celui qui le reçoit au-dessus du peuple, en lui conférant un pouvoir qui se rattache à l'administration des sacrements, il suit de là évidemment que l'ordre à tous ses degrés imprime le caractère.)

ARTICULUS II.

Utrùm in sacramento ordinis imprimatur character, quantùm ad omnes ordines.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in sacramento ordinis non imprimatur character quantùm ad omnes ordines. Quia ordinis character est quædam spiritualis potestas. Sed quidam ordines non ordinantur nisi ad quosdam actus corporales, scilicet ostiarii vel acolyti. Ergo in his non imprimitur character.

2. Præterea, omnis character est indelebilis. Ergo per characterem homo ponitur in tali statu, à quo non possit recedere. Sed illi qui habent aliquos ordines, possunt licitè redire ad laicatum. Ergo non imprimitur character in omnibus ordinibus.

3. Præterea, per characterem homo adscribitur ad aliquid sacrum dandum vel suscipiendum. Sed ad susceptionem sacramentorum homo sufficienter ordinatur per characterem baptismalem; dispensator autem sacramentorum non constituitur homo, nisi in ordine sacerdotali. Ergo in aliis ordinibus non imprimitur character.

Sed contra: Omne sacramentum in quo non imprimitur character, est iterabile. Sed nullus ordo est iterabilis. Ergo in quolibet ordine imprimitur character.

Præterea, character est signum distinctivum. Sed in quolibet ordine est aliqua distinctio. Ergo quilibet ordo imprimit characterem.

(Conclusio. — Cùm per quemlibet ordinem constituatur aliquis supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatæ ad sacramentorum dispensationem, perspicuum est in singulis ordinibus characterem imprimi.)

Sur ce point, il y a eu autrefois trois opinions. Car il y en avoit qui prétendoient que l'ordre sacerdotal seul imprimoit le caractère; mais leur opinion étoit fausse, puisque les diacres seuls peuvent exercer les fonctions de leur ordre; il est donc évident que les diacres possèdent un pouvoir spirituel relatif à l'administration des sacrements, que n'ont pas ceux qui ne sont pas diacres. De là une deuxième opinion, d'après laquelle les ordres sacrés imprimeroient le caractère, mais non les ordres moindres; mais cette autre opinion est encore inadmissible, puisque, quel que soit l'ordre que quelqu'un ait reçu, il lui confère au-dessus du simple peuple un pouvoir qui se rapporte à l'administration des sacrements. Puis donc que le caractère n'est autre chose qu'un signe propre à distinguer les chrétiens, il s'ensuit nécessairement que tous les ordres l'impriment; et ce qui le démontre de plus en plus, c'est qu'aucun ordre n'est susceptible d'être réitéré, pas plus que de se perdre. Telle est la troisième opinion, et c'est la plus commune.

Je réponds aux arguments : 1° Tout ordre, quel qu'il soit, a pour exercice, ou la confection des sacrements eux-mêmes, ou des actes qui se rapportent à leur disposition. Ainsi, les portiers ont pour fonction d'admettre tels et tels à assister aux divins mystères, et on doit dire la même chose de chacun des autres ordres. Tous les ordres supposent donc, pour pouvoir être exercés, qu'on soit investi d'un pouvoir spirituel.

2° Un clerc a beau rentrer dans l'état laïque, il lui reste toujours le caractère qu'il a reçu : ce qui est évident, puisque s'il rentre plus tard dans le clergé, il n'aura point à recevoir de nouveau l'ordre qu'il avoit au moment où il étoit rentré dans l'état laïque.

3° La réponse à faire au troisième argument est la même que pour le premier.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt quòd in solo ordine sacerdotali character imprimitur. Sed hoc non est verum, quia actum diaconi nullus potest exercere licitè, nisi diaconus; et ita patet quòd habet aliquam spiritualem potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent. Et propter hoc alii dixerunt quòd in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc iterum nihil est, quia per quemlibet ordinem aliquis constituitur supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatæ ad sacramentorum dispensationem. Unde, cùm character sit signum distinctivum ab aliis, oportet quòd in omnibus character imprimatur; cujus etiam signum est, quòd perpetuò manent, et nunquam iterantur. Et hæc est tertia opinio, quæ communior est.

Ad primum ergo dicendum, quòd quilibet ordo vel habet actum circa ipsum sacramentum, vel ordinatum ad sacramentorum dispensationem; sicut ostiarii habent actum admittendi homines ad divinorum sacramentorum inspectionem, et sic de aliis. Et ideo in omnibus requiritur spitualis potestas.

Ad secundum dicendum, quòd quantumcumque homo ad laicatum se transferat, semper tamen manet in eo character; quod patet ex hoc quòd si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem quem habuerat, suscipit.

Ad tertium dicendum, sicut ad primum.

ARTICLE III.

Le caractère de l'ordre présuppose-t-il celui du baptême?

Il paroît que le caractère de l'ordre ne présuppose pas celui du baptême. 1° Le caractère de l'ordre rend apte à administrer les sacrements, tandis que celui du baptême donne l'aptitude à les recevoir. Or un pouvoir actif ne présuppose pas de toute nécessité un pouvoir passif, puisqu'il peut être sans lui, comme on le voit dans Dieu. Donc le caractère de l'ordre ne présuppose pas de toute nécessité celui du baptême.

2° Il peut arriver que quelqu'un ne soit pas baptisé, et qu'il ait cependant des raisons probables pour se croire baptisé. Supposé donc qu'un homme qui se trouve dans ces conditions se présente aux ordres, il ne recevra point le caractère de l'ordre, si ce caractère présuppose celui du baptême, et ainsi toutes les consécrations qu'il fera, toutes les absolutions qu'il donnera seront des actes nuls. L'Eglise donc tout entière y sera trompée; ce qu'on ne sauroit convenablement admettre.

Mais le baptême est la porte des sacrements. Donc, puisque l'ordre est un sacrement, il présuppose le baptême.

(Conclusion. — Le caractère de l'ordre présuppose celui du baptême, qui est la porte de tous les autres sacrements, et qui rend apte à les recevoir.)

On ne peut recevoir rien de plus que ce qu'on a aptitude à recevoir. Or c'est le caractère du baptême qui donne l'aptitude à recevoir tous les autres sacrements. Celui donc qui n'auroit pas le caractère du baptême ne pourroit recevoir aucun autre sacrement; et par conséquent, le caractère de l'ordre présuppose celui du baptême.

Je réponds aux arguments : 1° En celui qui possède un pouvoir actif par

---

ARTICULUS III.

Utrùm character ordinis præsupponat characterem baptismalem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd character ordinis non præsupponat characterem baptismalem. Quia per characterem ordinis homo efficitur dispensator sacramentorum, per characterem baptismalem susceptivus eorumdem. Sed potestas activa non præsupponit de necessitate passivam, quia potest esse sine ea, sicut patet in Deo. Ergo character ordinis non præsupponit de necessitate characterem baptismalem.

2. Præterea, potest contingere quòd aliquis non sit baptizatus, qui se baptizatum existimat probabiliter. Si ergo talis ad ordines accedat, non consequetur characterem ordinis, si character ordinis præsupponit characterem baptismalem; et sic ea quæ facit vel in consecratione vel in absolutione, nihil erunt; et in hoc Ecclesia decipietur : quod est inconveniens.

Sed contra : Baptismus est janua sacramentorum. Ergo cùm ordo sit quoddam sacramentum, præsupponit baptismum.

(Conclusio. — Character ordinis characterem præsupponit baptismi, qui janua est cæterorum sacramentorum, et ad ea recipienda potentiam tribuit.)

Respondeo dicendum, quòd nihil potest aliquis recipere, cujus receptivam potentiam non habet; per characterem autem baptismalem efficitur homo receptivus aliorum sacramentorum. Unde qui characterem baptismalem non habet, nullum aliud recipere potest; et sic character ordinis baptismalem characterem præsupponit.

Ad primum ergo dicendum, quòd in eo qui habet potentiam activam à se, potentia activa

la nécessité de sa propre nature, ce pouvoir actif ne présuppose pas de pouvoir passif; mais celui, au contraire, qui ne tient que d'un autre le pouvoir actif qu'il peut avoir, doit avoir préalablement un pouvoir passif pour être apte à recevoir ce pouvoir actif.

2° Celui qui seroit promu au sacerdoce sans avoir reçu le baptême, ne seroit pas véritablement prêtre, et il ne pourroit ni consacrer, ni absoudre dans le tribunal de la pénitence. C'est pourquoi il devroit, conformément aux Canons (1), recevoir d'abord le baptême, et puis être ordonné de nouveau. De plus, s'il avoit été élevé à l'épiscopat, ceux qu'il auroit ordonnés n'auroient point le caractère de l'ordre. On peut néanmoins croire pieusement que, quant aux effets ultérieurs des sacrements, le souverain pasteur des ames suppléeroit en pareil cas à leur nullité, et qu'il ne permettroit pas que le mal fût tellement caché, qu'il en résultât un danger réel pour l'Eglise.

ARTICLE IV.

Le caractère de l'ordre présuppose-t-il de toute nécessité celui de la confirmation?

Il paroît que l'ordre présuppose de toute nécessité le caractère de la confirmation. 1° Dans les choses qui se rapportent les unes aux autres, de même que la seconde présuppose la première, ainsi la dernière présuppose la seconde. Or le caractère de la confirmation présuppose celui du baptême, qui est le premier. Donc celui de l'ordre présuppose celui de la confirmation, qui doit être le second.

2° Ceux qui sont établis pour affermir les autres, doivent être affermis les premiers. Or ceux qui reçoivent le sacrement de l'ordre sont établis pour affermir les autres. Donc ils doivent avoir reçu avant tout le sacrement de confirmation.

(1) Voyez là-dessus l'Extravagante, *De presbytero non baptizato*, cap. *Si quis* et cap. *Veniens*.

---

non præsupponit passivam; sed in eo qui habet potentiam activam ab alio, præexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quæ recipere possit potentiam activam.

Ad secundum dicendum, quòd talis si ad sacerdotium promoveatur, non est sacerdos; nec conficere potest, nec absolvere in foro pœnitentiali. Unde secundùm Canones debet baptizari et iteratò ordinari (sicut dicitur *Extra de presbytero non baptizato*, cap. *Si quis*, et cap. *Veniens*). Et si etiam in episcopum promoveatur, illi quos ordinat non habent ordinem. Sed tamen piè credi potest, quòd quantùm ad ultimos effectus sacramentorum, summus sacerdos suppleret defectum, et quòd non permitteret hoc ita latere, quòd Ecclesiæ posset periculum imminere.

ARTICULUS IV.

Utrùm character ordinis præsupponat necessitate characterem confirmationis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ordo præsupponat de necessitate characterem confirmationis. Quia in his quæ sunt ordinata ad invicem, sicut medium præsupponit primum, ita ultimum præsupponit medium. Sed character confirmationis præsupponit baptismalem quasi primum. Ergo character ordinis præsupponit characterem confirmationis quasi medium.

2. Præterea, qui ad alios confirmandos ponuntur, maximè debent esse firmi. Sed illi qui sacramentum ordinis suscipiunt, sunt aliorum confirmatores. Ergo ipsi maximè debent habere sacramentum confirmationis.

Mais les apôtres ont reçu le sacrement de l'ordre avant l'ascension de leur divin Maître, comme le prouvent ces paroles de l'Evangile, *Joan.*, XX, 22 : « Recevez le Saint-Esprit. » Or ce n'est qu'après l'ascension qu'ils ont été confirmés par l'effet de la descente du Saint-Esprit. Donc l'ordre ne présuppose pas la confirmation.

(Conclusion. — Quoiqu'il convienne on ne peut plus que ceux qu'on ordonne aient été préalablement confirmés, cela n'est pourtant pas nécessaire.)

Parmi les dispositions exigées pour recevoir les ordres, les uns le sont comme nécessaires à la validité du sacrement, les autres comme étant de convenance. Or il est nécessaire pour la validité du sacrement, que celui qui se présente pour recevoir les ordres soit apte à les recevoir : aptitude qui s'acquiert par le baptême. Par conséquent, le caractère baptismal est présupposé comme nécessaire à la validité du sacrement, tellement que sans cette condition, l'ordination est impossible. Mais il convient en outre que l'ordinand réunisse en sa personne toutes les qualités qui peuvent le mettre en état d'exercer l'ordre qu'il veut recevoir; et parmi ces qualités se trouve l'avantage qu'on doit avoir d'être confirmé (1). Ainsi donc le caractère de l'ordre présuppose celui de la confirmation à titre de convenance, mais non à titre de nécessité.

Je réponds aux arguments : 1° Le rapport du second au dernier n'est pas de la même nature que celui du premier au second : car, tandis que le caractère baptismal rend apte à recevoir le caractère de la confirmation, celui de la confirmation ne crée point d'aptitude nouvelle à recevoir celui de l'ordre. Il n'y a donc point de proportion à établir entre ces deux rapports.

2° La raison présentée dans le second argument prouve seulement qu'il convient que l'ordinand soit d'avance confirmé.

(1) Le concile de Trente (*sess.* XXIII, cap. 4 *De reformatione*) défend aux évêques de

---

Sed contra : Apostoli receperunt potestatem ordinis ante ascensionem, *Joan.*, XX, ubi dictum est eis : « Accipite Spiritum sanctum. » Sed confirmati sunt post ascensionem per adventum Spiritûs sancti. Ergo ordo non præsupponit confirmationem.

(Conclusio. — Quanquam maximè conveniens sit ut qui ordinem suscipiunt, sint confirmati, hoc tamen necessarium non est.)

Respondeo dicendum, quòd ad susceptionem ordinis præexigitur aliquid *de necessitate sacramenti*, et aliquid quasi *de congruitate*. De necessitate enim sacramenti exigitur quòd ille qui accedit ad ordines, sit ordinis susceptivus; quod competit ei per baptismum. Et ideo character baptismalis præsupponitur *de necessitate sacramenti*, ita quòd sine eo sacramentum ordinis conferri non potest. Sed *de congruitate* requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis; et unum de istis est ut sit confirmatus. Et ideo *de congruitate* character ordinis characterem confirmationis præsupponit, et non *de necessitate*.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est similis habitudo hujus medii ad ultimum et primi ad medium, quia per characterem baptismalem fit homo susceptivus sacramenti confirmationis, non autem per characterem confirmationis fit homo susceptivus sacramenti ordinis. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd illa ratio procedit de idoneitate quantùm ad congruitatem.

ARTICLE V.

Le caractère d'un ordre présuppose-t-il de toute nécessité celui d'un autre?

Il paroît que le caractère d'un ordre présuppose de toute nécessité celui d'un autre. Il y a une liaison plus étroite entre un ordre et un autre ordre, qu'entre un ordre et un autre sacrement. Or le caractère de l'ordre présuppose celui d'un autre sacrement, qui est le baptême. Donc, à bien plus forte raison, le caractère d'un ordre présuppose celui d'un autre ordre.

2° Les divers ordres sont comme autant de degrés. Or on ne peut parvenir à un degré plus élevé, qu'on n'ait d'abord atteint celui qui l'est moins. Donc on ne peut pas recevoir le caractère d'un ordre qui vient après un autre, sans avoir d'abord reçu celui de cet autre ordre qui précède.

Mais on observe, d'un autre côté, que si une condition nécessaire pour la validité d'un sacrement avoit été omise, il faudroit réitérer ce sacrement. Or, si quelqu'un recevoit un ordre supérieur sans avoir auparavant reçu l'ordre inférieur, on ne le réordonneroit pas, mais on se contenteroit de suppléer, conformément aux prescriptions des Canons, à ce qui pourroit manquer à l'intégrité de son ordination. Donc un ordre plus élevé ne présuppose pas de toute nécessité, qu'on ait d'avance reçu un autre ordre moins élevé.

(Conclusion. — Il n'est pas absolument nécessaire que ceux qui reçoivent les ordres majeurs aient auparavant reçu les ordres moindres, quoique l'Eglise ait sagement établi la loi de recevoir les ordres inférieurs avant de songer à recevoir d'autres ordres supérieurs.)

Il n'est pas nécessaire pour la validité des ordres supérieurs, qu'on ait

donner, ne fût-ce que la simple tonsure, à ceux qui n'auroient pas encore reçu le sacrement de confirmation.

ARTICULUS V.

Utrùm character unius ordinis de necessitate præsupponat characterem alterius ordinis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd character unius ordinis præsupponat de necessitate characterem alterius ordinis. Quia major est convenientia ordinis ad ordinem, quàm ordinis ad aliud sacramentum. Sed character ordinis præsupponit characterem alterius sacramenti, scilicet baptismi. Ergo multò fortiùs character unius ordinis præsupponit characterem alterius.

2. Præterea, ordines sunt quidam gradus. Sed nullus potest pervenire ad posteriorem gradum, nisi priùs conscenderit ad priorem. Ergo nullus potest accipere characterem ordinis sequentis, nisi priùs acceperit ordinem præcedentem.

Sed contra : Si omittatur aliquid in sacramento, quod sit de necessitate sacramenti, oportet quòd sacramentum iteretur. Sed si aliquis accipiat sequentem ordinem prætermisso primo, non reordinabitur, sed confertur ipsi quod deerat, secundùm statuta Canonum. Ergo præcedens ordo non est de necessitate sequentis.

(Conclusio. — Non oportet ut qui majores ordines susceperunt, minores priùs habuerint, quanquam Ecclesia sic ordinatè ordines conferri statuerit, ut priùs minores, deinde majores recipiantur.)

Respondeo dicendum, quòd non est de necessitate superiorum ordinum, quòd aliquis

d'abord reçu ceux qui leur sont inférieurs (1), parce que ces ordres expriment des pouvoirs distincts, et qu'on peut, absolument parlant, avoir l'un sans l'autre. De là vient que, dans la primitive Eglise, on en ordonnoit prêtres qui n'avoient point passé par les ordres inférieurs au sacerdoce, ce qui ne les empêchoit pas de pouvoir remplir toutes les fonctions de ces mêmes ordres, parce qu'un pouvoir moindre est contenu dans un autre plus grand, comme la sensibilité dans l'intelligence, la dignité de duc dans celle de roi. Mais depuis, l'Eglise a ordonné de ne point s'ingérer dans les ordres majeurs sans s'être auparavant humilié en exerçant les ordres mineurs. C'est pourquoi ceux qui auroient été ordonnés *per saltum* ne devroient point être réordonnés; mais il faudroit, conformément aux Canons, leur suppléer ce qu'ils n'auroient pas reçu des pouvoirs attachés aux ordres précédents.

Je réponds aux arguments : 1° Les ordres ont une liaison plus étroite d'affinité entre eux qu'ils n'en ont avec le baptême; mais s'il s'agit d'une liaison de rapport, telle que celle que l'on conçoit entre la puissance et l'acte, elle est plus étroite entre un ordre quel qu'il soit et le baptême, qu'entre ce même ordre et un autre ordre. Car par le baptême on acquiert le pouvoir passif de recevoir les ordres, au lieu que la réception d'un ordre inférieur ne donne point d'aptitude nouvelle à recevoir un ordre plus élevé.

2° Les ordres ne sont point des degrés qu'on ait à parcourir successivement dans une même action, en sorte qu'il faille passer par le premier pour parvenir au second; mais ce sont comme des degrés d'échelles ou de classes différentes, tels que celui qu'on peut imaginer de l'homme à l'ange. Or il n'est pas nécessaire qu'un ange ait commencé par être homme. Il y a de même des degrés entre la tête et les autres parties du

(1) Ce qui est dit ici ne tire point à conséquence pour l'épiscopat, qui en tant que sacrement, n'est point distinct de l'ordre de prêtrise, et qui suppose par conséquent pour sa validité qu'on ait préalablement été élevé au sacerdoce, ainsi que nous le verrons plus loin, quest. XL, art. 5, *ad* 1.

---

minores ordines priùs habeat, quia potestates sunt distinctæ, et una quantùm est de suî ratione, non requirit aliam in eodem subjecto. Et ideo etiam in primitiva Ecclesia, aliqui ordinabantur in presbyteros, qui priùs inferiores ordines non susceperant, et tamen poterant omnia quæ inferiores ordines possunt, quia inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu, et ducatus in regno. Sed postea per constitutionem Ecclesiæ determinatum est quòd ad majores ordines se non ingerat qui priùs in minoribus officiis se non humiliavit; et inde est quòd qui ordinantur per saltum, secundùm Canones non reordinantur, sed id quod omissum fuerat de præcedentibus ordinibus, eis confertur.

Ad primum ergo dicendum, quòd magis conveniunt ordines ad invicem secundùm similitudinem speciei, quàm ordo cum baptismo; sed secundùm proportionem potentiæ ad actum, magis convenit baptismus cum ordine, quàm ordo cum ordine, quia per baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi ordines; non autem per ordinem inferiorem datur potentia passiva recipiendi majores ordines.

Ad secundum dicendum, quòd ordines non sunt gradus qui occurrant in actione una vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire, sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem et angelum; non oportet autem quòd ille qui fit angelus, priùs fuerit homo: similiter etiam sunt

corps humain, et pourtant il n'est pas nécessaire que la tête ait commencé par être pied ou main. Il faut dire la même chose du cas qui nous est proposé.

QUESTION XXXVI.

Des qualités requises dans les ordinands.

Nous avons maintenant à parler des qualités requises dans les ordinands.

Là-dessus on demande : 1° S'il faut aux ordinands la sainteté de vie. 2° S'ils sont obligés de savoir toute l'Ecriture sainte. 3° Si la sainteté de vie suffit pour donner droit à un ordre quelconque. 4° Si un évêque pèche en ordonnant des indignes. 5° Si celui qui est en état de péché mortel peut exercer sans péché l'ordre qu'il a reçu.

ARTICLE I.

La sainteté de vie est-elle nécessaire pour être en état de recevoir les ordres?

Il paroît que, pour qu'on puisse être en état de recevoir les ordres, la sainteté de vie n'est pas nécessaire. 1° Les ordres ont pour but de leur institution l'administration des sacrements. Or les sacrements peuvent être administrés par les mauvais comme par les bons. Donc la sainteté de vie n'est pas nécessaire.

2° Le ministère dont on s'acquitte envers Dieu en administrant les sacrements, n'est pas plus grand que celui qu'on rempliroit auprès de sa

---

gradus inter caput et omnia membra corporis; nec oportet quòd illud quod est caput, priùs fuerit pes, et similiter est in proposito.

QUÆSTIO XXXVI.

De qualitate suscipientium hoc sacramentum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de qualitate suscipientium hoc sacramentum.

Circa quod quæruntur quinque : 1° Utrùm in suscipientibus hoc sacramentum requiratur bonitas vitæ. 2° Utrùm requiratur scientia totius sacræ Scripturæ. 3° Utrùm ex ipso merito vitæ aliquis ordinis gradus consequatur. 4° Utrùm promovens indignos ad ordines, peccet. 5° Utrùm aliquis in peccato existens, possit sine peccato ordine suscepto uti.

ARTICULUS I.

Utrùm in suscipientibus ordines requiratur bonitas vitæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in suscipientibus ordines non requiratur bonitas vitæ. Quia per ordinem aliquis ordinatur ad dispensationem sacramentorum. Sed sacramenta possunt dispensari à bonis et malis. Ergo non requiritur bona vita.

2. Præterea, non est majus ministerium quod Deo in sacramentis exhibetur, quàm quod

personne même. Or Notre-Seigneur n'a point écarté du service de sa personne une femme pécheresse et décriée, comme nous le lisons dans saint Luc, VII, 38. Donc on ne doit pas non plus écarter les pécheurs de fonctions où il ne s'agit que d'administrer les sacrements.

3° Toute grace reçue est un remède propre à guérir du péché. Or on ne doit pas refuser à ceux qui se trouvent dans l'état de péché, un remède qui serviroit à les guérir. Donc, puisque le sacrement de l'ordre confère la grace, il semble qu'on doive donner ce sacrement même aux pécheurs.

Mais nous lisons dans le Lévitique, XXI, 21 : « Tout homme de la race d'Aaron qui aura quelque tache, ne s'approchera point pour offrir des hosties au Seigneur, ou des pains à son Dieu. » Or par ce mot de *tache*, comme l'explique la Glose, il faut entendre « toute espèce de vice. » Donc quiconque est engagé dans quelque habitude vicieuse, ne doit pas être admis à recevoir les ordres.

D'ailleurs saint Jérôme a dit, que « non-seulement les évêques, les prêtres et les diacres doivent avoir grand soin d'édifier par leurs discours et leur conduite le peuple entier auquel ils président, mais que c'est aussi une obligation pour les clercs des degrés inférieurs, et en général pour tous ceux qui sont attachés au service de la maison de Dieu; parce que rien ne nuit à l'Eglise de Dieu, comme de voir les laïques valoir mieux que les clercs. » Donc il faut pour tous les ordres la sainteté de vie.

(Conclusion. — Comme ce seroit tomber dans le péché de présomption, que d'oser se présenter pour recevoir les ordres avec la conscience qu'on auroit d'un péché mortel, il est nécessaire, pour être en état de les recevoir, d'avoir la sainteté de vie, non que cela soit requis pour la validité du sacrement, mais parce que c'est un commandement divin.)

Ainsi que l'a dit saint Denis au chapitre III de son livre intitulé : *De la hiérarchie ecclésiastique*, « de même que les essences les plus déliées

---

ipsi corporaliter adhibetur, sed à ministerio ipsius corporali non repulit Dominus mulierem peccatricem et infamem, ut patet *Luc.*, VII. Ergo nec à ministerio ejus in sacramentis tales sunt amovendi.

3. Præterea, per omnem gratiam datur aliquod remedium contra peccatum. Sed illis qui habent peccatum non debet aliquod remedium denegari, quod eis valere possit. Cùm ergo in sacramento ordinis gratia conferatur, videtur quòd debeat etiam peccatoribus hoc sacramentum dari.

Sed contra, *Levit.*, XXI : « Homo de semine Aaron qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, nec accedet ad ministerium ejus. » Sed per maculam, ut dicitur Gloss., « omne vitium » intelligitur. Ergo ille qui est aliquo vitio irretitus, non debet ad ministerium ordinis admitti.

Præterea, Hieronymus dicit quòd « non solùm Episcopi, presbyteri et diaconi debent magnopere providere, ut cunctum populum cui præsident, sermone et conversatione præeant, verùm etiam inferiores gradus et omnes omninò qui domui Dei serviunt; quia vehementer Ecclesiam Dei destruit, meliores esse laicos, quàm clericos. » Ergo in omnibus ordinibus requiritur sanctitas vitæ.

(Conclusio. — Quoniam præsumptionis ille crimen incurreret, qui ad ordines suscipiendos cum peccati mortalis conscientia accedere non vereretur; ad eorum susceptionem bonitas vitæ, non quidem ex parte sacramenti, sed præcepti divini necessaria est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Dionysius dicit in III cap. *Ecclesiasticæ Hierarchiæ*, « ut subtiliores et clariores essentiæ repletæ

et les plus pures, remplies qu'elles sont des émanations des rayons solaires, répandent, comme de nouveaux soleils, sur les corps qui les environnent, l'éclat de la lumière qui les pénètre les premières, ainsi en tout ministère divin personne ne doit avoir la présomption de se donner aux autres pour guide, si l'on ne s'est rendu le plus conforme et le plus semblable à Dieu que possible par tout l'ensemble de sa conduite. » Donc, puisqu'il n'y a point d'ordre qui ne donne à celui qui le reçoit un certain degré de préséance sur les autres, c'est se rendre mortellement coupable de présomption que de se présenter pour recevoir les ordres avec la conscience d'un péché mortel; et par conséquent la sainteté de vie est requise de nécessité de précepte pour recevoir les ordres, quoiqu'elle ne le soit pas pour la validité du sacrement même qu'on reçoit. Celui donc qui recevroit les ordres dans de criminelles dispositions seroit validement ordonné, mais auroit commis un péché de plus.

Je réponds aux arguments : 1° Comme les sacrements que confère un ministre de l'Eglise en état de péché sont de vrais sacrements, ainsi le sacrement d'ordre que reçoit un homme en état de péché est un vrai sacrement; mais de même que le premier administre indignement, ainsi le second reçoit-il indignement.

2° Le ministère que remplit dans cette occasion cette femme pécheresse se bornoit à des devoirs extérieurs que tous peuvent remplir, pécheurs ou non. Mais autre chose est le ministère spirituel, auquel on se trouve attaché par l'ordination, et par lequel on est constitué pour ainsi dire médiateur entre Dieu et le peuple. Il faut donc, pour le bien remplir, avoir sa conscience pure devant Dieu, et jouir d'une réputation intacte devant les hommes.

3° Il y a des remèdes qui exigent un tempérament vigoureux, sans quoi il y auroit danger à les prendre : d'autres sont ceux dont s'accommodent des tempéraments débiles. Or il en est de même dans l'ordre spirituel. Parmi les sacrements, les uns sont institués pour remédier à l'état

---

influxu solarium splendorum, lumen in eis supereminens ad similitudinem solis ad alia corpora invehunt; sic in divino omni non est audendum aliis ducem fieri, nisi secundùm omnem habitum suum factus sit Deiformissimus et Deosimillimus. » Unde cùm in quolibet ordine aliquis constituatur dux aliis in rebus divinis; quasi præsumptuosus mortaliter peccat, qui cùm conscientia peccati mortalis ad ordines accedit : et ideo sanctitas vitæ requiritur ad ordinem de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti. Unde si malus ordinatur, nihilominus ordinem habet, tamen cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut vera sacramenta sunt quæ peccatores dispensat, ita verum sacramentum ordinis recipit : et sicut indignè dispensat, ita indignè recipit.

Ad secundum dicendum, quòd illud ministerium erat tantùm in executione corporalis obsequii, quod etiam licitè peccatores facere possunt. Secùs autem est de ministerio spirituali, ad quod applicantur ordinati; quia per ipsum efficiuntur medii inter Deum et plebem : et ideo debent bona conscientia nitere quoad Deum, et bona fama quoad homines.

Ad tertium dicendum, quòd aliquæ medicinæ sunt quæ exigunt robur naturæ, aliàs cum periculo mortis assumuntur; et aliæ sunt, quæ debilibus dari possunt : ita etiam in spiritualibus quædam sacramenta sunt ordinata ad remedium peccati; et talia peccatoribus sunt

de péché, et ce sont ceux-là qu'il faut présenter aux pécheurs : tels sont le baptême et la pénitence ; les autres perfectionnent l'état de grace en ceux qui les reçoivent, et par conséquent demandent qu'on soit d'avance en état de grace.

ARTICLE II.

Faut-il, pour être en état de recevoir les ordres, posséder la science de toute l'Ecriture sainte?

Il paroît que, pour qu'on puisse recevoir les ordres, la connoissance de toute l'Ecriture sainte est indispensable. 1° Celui-là doit avoir la science de la loi, qui est obligé de répondre sur toute la loi. Or les laïques ont à recueillir la loi de la bouche du prêtre, comme nous le lisons dans la prophétie de Malachie, II, 7. Donc un prêtre doit posséder la science de toute l'Ecriture sainte.

2. Saint Pierre a dit dans la première de ses Epîtres, III, 15 : « Soyez toujours prêts à repondre pour votre défense à tous ceux qui vous demanderont raison de votre foi (1), comme de l'espérance qui est en vous. » Or il faut, pour rendre raison de sa foi et de son espérance, avoir une connoissance parfaite des saintes Ecritures. Donc une telle connoissance est indispensable à ceux qui sont dans les ordres, et à qui s'adressent ces paroles de l'Apôtre.

3° On ne lit pas bien ce qu'on ne comprend pas, puisque lire sans comprendre, c'est lire sans intérêt ni profit, comme disoit Caton. Or la fonction du lecteur, qui est presque le dernier des ordres moindres, est de lire l'ancien Testament, ainsi que l'enseigne le Maître des Sentences, § 4. Donc il doit posséder tout l'ancien Testament, et à plus forte raison doit-on penser la même chose des ordres supérieurs.

(1) Le texte de l'Apôtre ne fait mention que de l'espérance; mais l'espérance, comme vertu théologale, suppose la foi. Au reste, ces paroles de l'Apôtre s'adressent aussi aux simples fidèles.

---

exhibenda, sicut baptismus et pœnitentia ; alia verò quæ perfectionem gratiæ conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum.

ARTICULUS II.

Utrùm requiratur scientia totius sacræ Scripturæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd requiratur scientia totius sacræ Scripturæ. Quia ille debet habere legis scientiam, à cujus ore lex requiritur. Sed laici « legem requirunt de ore sacerdotis, » ut patet *Malach.*, II. Ergo ipse debet totius legis habere scientiam.

2. Præterea, I *Petr.*, III : « Parati semper ad satisfactionem, omni poscenti vos rationem de ea, quæ in vobis est, fide et spe. » Sed reddere de his rationem quæ sunt fidei et spei, est illorum qui perfectam scientiam sacrarum Scripturarum habent. Ergo talem scientiam debent habere illi qui ponuntur in ordinibus, quibus verba prædicta dicuntur.

3. Præterea, nullus congruè legit quod non intelligit, quia « legere et non intelligere negligere est, » ut dicit Cato. Sed ad Lectorem (qui est quasi infimus ordo) pertinet vetus Testamentum legere, ut in littera (1) dicitur. Ergo ad eum pertinet habere totius veteris Testamenti intellectum, et multò fortiùs ad alios superiores ordines.

(1) Sive *Sentent.* textu, dist. priùs indicatâ, ubi nimirum lit. D, vel § 4, paulò aliter id

Mais on voit tous les jours, même dans les congrégations religieuses, élever au sacerdoce des sujets qui ignorent complètement l'Ecriture sainte. Donc une telle connoissance ne paroît pas indispensable.

D'ailleurs, nous lisons dans les Vies des Pères que des moines ignorants ont été de fois à autre élevés au sacerdoce, qui n'en étoient pas moins recommandables par la sainteté de leur vie. Il n'est donc pas nécessaire pour être ordonné, de connoître toute l'Ecriture sainte.

(Conclusion. — Chaque ordre ne demande d'autre science, pour être reçu dignement, que celle qui est nécessaire pour qu'on puisse en remplir convenablement les fonctions.)

Pour qu'un acte humain soit dans l'ordre, il doit être réglé par la raison, et par conséquent, pour bien remplir les fonctions d'un ordre, il faut avoir la science suffisante pour pouvoir en régler l'exercice. Tel est donc le degré de science requis en celui qui doit être ordonné; et ainsi, ce qu'on demande de lui, ce n'est pas qu'il possède à fond toute l'Ecriture sainte, mais qu'il la possède plus ou moins, selon que son ministère est plus ou moins étendu, que ceux, par exemple, qui prennent en main le gouvernement des ames connoissent la doctrine de la foi et des mœurs, et que les autres sachent du moins ce qui concerne l'exercice de leur ordre.

Je réponds aux arguments : 1° Un prêtre a deux genres de fonctions à remplir : les unes, qui sont les principales, regardent Jésus-Christ réellement présent dans l'eucharistie; les autres, qui viennent en seconde ligne, regardent le corps mystique du Sauveur. Celles-ci dépendent de celles-là, mais non réciproquement. En conséquence, quelques-uns sont élevés au sacerdoce pour remplir simplement le premier de ces deux genres de fonctions : ce sont les religieux à qui on ne donne pas charge d'ames.

Sed contra est quòd multi promoventur ad sacerdotium, qui penitùs de talibus nihil sciunt, etiam in religionibus multis. Ergo videtur quòd talis scientia non requiratur.

Præterea, in Vitis Patrum legitur, aliquos simplices Monachos ad sacerdotium promotos, qui erant sanctissimæ vitæ. Ergo non requiritur prædicta scientia in ordinandis.

(Conclusio. — Nonnisi eam scientiam, alicujus ordinis susceptio requirit, quæ ad moderandam ejus executionem fuerit necessaria.)

Respondeo dicendum, quòd in quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus, oportet quod adsit directio rationis. Unde ad hoc quòd homo ordinis officium exequatur, oportet quòd habeat tantùm de scientia, quòd sufficiat ad hoc, quòd dirigatur in actu ordinis illius. Et ideo talis scientia requiritur in eo qui debet ad ordines promoveri, et non ut universaliter in tota sacra Scriptura sit instructus; sed plùs vel minùs, secundùm quòd ad plura vel pauciora se ejus officium extendit, scilicet ut illi, qui aliis præponuntur, curam animarum suscipientes, sciant (1) ea quæ ad doctrinam fidei et morum pertinent; et alii sciant ea quæ ad executionem sui ordinis spectant.

Ad primum ergo dicendum, quòd sacerdos habet duos actus : unum « principalem, » supra corpus Christi verum : et alterum « secundarium, » supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet à primo, sed non convertitur. Et ideo aliqui ad sacerdotium promoventur, quibus committitur primus actus tantùm, sicut religiosi, quibus cura animarum

exprimitur; quod *ad lectorem pertinet: lectiones pronuntiare, et ea quæ prophetæ vaticinaverunt* (pro *vaticinati sunt*) *populis prædicare.*

(1) *Si in lege Domini instructus, si in Scripturarum sensibus cautus, si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus, etc.*

On ne demande point d'eux qu'ils expliquent la loi; il suffit qu'ils célèbrent le saint sacrifice, et par conséquent qu'ils aient le degré de science indispensable pour en bien observer les règles. Les autres ont de plus à remplir l'autre genre de fonctions, qui regarde le corps mystique de Jésus-Christ, et c'est de la bouche de ces derniers que le peuple doit recueillir la loi; ils doivent donc avant tout la connoître, non sans doute de manière à en pouvoir lever toutes les difficultés, puisque dans des cas semblables ils doivent avoir recours à leurs supérieurs, mais de manière à pouvoir instruire le peuple de ce qu'il faut croire et pratiquer. Quant aux prêtres les plus élevés en dignité, qui sont les évêques, ils doivent savoir même les choses qui peuvent faire difficulté dans la loi; et cela d'autant plus, qu'ils sont plus élevés au-dessus des autres.

2° Etre en état de rendre raison de notre foi et de notre espérance, ce n'est pas être en état de démontrer l'objet de notre foi et celui de notre espérance, puisque l'un et l'autre est inaccessible à nos sens; mais c'est, comme il faut l'entendre ici, être en état d'en montrer en général la légitimité, et pour le faire il n'est pas besoin d'une science si étendue (1).

3° Le lecteur n'est point chargé de donner au peuple l'intelligence de l'Ecriture sainte; car c'est là une fonction réservée aux ordres supérieurs; mais seulement d'en donner lecture. Par conséquent on n'exige point de lui qu'il comprenne le sens des livres saints, mais seulement que sa prononciation soit correcte. Et comme une telle habileté n'est pas plus difficile à acquérir qu'elle n'est rare, on peut croire avec fondement que ceux-là même qui ne l'auroient pas au moment de leur ordination se mettront en devoir de l'acquérir au plus tôt, surtout s'ils paroissent déjà en voie de le faire.

(1) Il suffit en général aux simples fidèles de s'en reposer sur l'autorité de l'Eglise, et de renvoyer à son tribunal les contradicteurs. Le Droit Canon (in sexto, tit. *De hæreticis*, cap. *Quicumque*) leur défend même de disputer sur la foi.

---

non committitur : et à talium ore lex non requiritur, sed solùm quod sacramenta conficiant : et ideo talibus sufficit si tantùm de scientia habeant, quòd ea, quæ ad sacramentum perficiendum spectant, ritè servare possint. Alii autem promoventur ad alium actum, qui est supra corpus Christi mysticum : et à talium ore populus legem requirit, unde scientia legis in eis esse debet, non quidem ut sciant omnes difficiles quæstiones legis, quia in his debet ad superiores recursus haberi : sed ut sciant ea quæ populos debet credere et observare de lege. Sed ad superiores sacerdotes, scilicet Episcopos, pertinet ut etiam ea, quæ difficultatem in lege facere possunt, sciant : et tantò magis, quantò in majori gradu collocantur.

Ad secundum dicendum, quòd ratio reddenda de fide et spe, non est intelligenda talis, quæ sufficiat ad probandum, quæ fidei vel spei sunt (cùm utrumque de invisibilibus sit) : sed ut sciant in communi probabilitatem utriusque ostendere, ad quod non requiritur multùm magna scientia.

Ad tertium dicendum, quòd ad Lectorem non pertinet tradere intellectum sacræ Scripturæ populo, quia hoc est superiorum ordinum, sed solùm pronuntiare. Et ideo ab eo non exigitur, quòd tantùm habeat de scientia, qua sacram Scripturam intelligat, sed solùm, quòd rectè pronunciare sciat. Et quia talis scientia de facili addiscitur et à multis, ideo probabiliter æstimari potest, quòd ordinatus talem scientiam acquiret, si etiam tunc eam non habeat; maximè, si in via ad hoc esse videatur.

ARTICLE III.

Le mérite de la vie suffit-il pour conférer le pouvoir attaché aux ordres?

Il paroît que le mérite de la vie suffit tout seul pour conférer le pouvoir attaché aux ordres. 1° Comme l'a dit saint Chrysostôme (1), tout prêtre n'est pas saint, mais tout saint est prêtre. Or le mérite de la vie fait le saint. Donc il fait par là même le prêtre, et à plus forte raison tout autre d'un ordre inférieur au sacerdoce.

2° Dans l'ordre de la nature, un être appartient à une classe d'autant plus élevée, qu'il se rapproche davantage de Dieu, et qu'il participe plus pleinement à ses perfections, comme l'enseigne saint Denis au chapitre IV de son livre intitulé : *De la hiérarchie ecclésiastique*. Or le mérite de la sainteté et de la science rapproche de Dieu celui qui possède cet avantage, et le fait participer plus pleinement à ses perfections. Donc il suffit pour lui conférer, suivant la mesure qu'il en possède, le pouvoir attaché à des ordres plus ou moins élevés.

Mais la sainteté qu'on a acquise peut se perdre. Or un ordre qu'on a une fois reçu ne se perd jamais. Donc les ordres ne consistent pas dans le mérite même de la sainteté.

(Conclusion. — Quoique l'éclat de la vertu convienne particulièrement, tant à ceux qui doivent être ordonnés, qu'à ceux qui le sont d'avance, il ne sauroit par lui-même conférer d'ordres à personne.)

Une cause doit toujours être proportionnée à son effet. De même donc que, par cela seul que toute grace accordée aux hommes leur vient de Jésus-Christ, il faut que Jésus-Christ possède la plénitude de la grace; ainsi, par cela même que les ministres de l'Eglise n'ont point à donner la

(1) Ces paroles se trouvent dans l'*ouvrage inachevé sur saint Matthieu* (*opus imperfectum in Matthæum*), ouvrage qui a passé autrefois pour être du saint archevêque de Constantinople, et qui se trouve encore aujourd'hui dans la collection complète de ses œuvres, mais qui, ou n'est pas de lui, ou a été interpolé par quelque main hérétique.

ARTICULUS III.

Utrùm ex merito vitæ aliquis gradus ordinis consequatur?

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ex ipso merito vitæ aliquis ordinis gradus consequatur. Quia sicut dicit Chrysostomus, « non omnis sacerdos, sanctus est, sed omnis sanctus, sacerdos. » Sed ex merito vitæ aliquis efficitur sanctus. Ergo et sacerdos, et multò fortius alios ordines habens.

2. Præterea, in rebus naturalibus ex hoc ipso aliqua in gradu superiori collocantur, quòd Deo appropinquant, et magis de ejus bonitatibus participant, ut Dionysius dicit, IV. cap. *Ecclesiasticæ Hierarchiæ*. Sed ex merito sanctitatis et scientiæ aliquis efficitur Deo propinquior, et plus de ejus bonitatibus recipiens. Ergo ex hoc ipso in gradu ordinis collocatur.

Sed contra : Sanctitas semel habita potest amitti. Sed ordo semel habitus, nunquam amittitur. Ergo ordo non consistit in ipso merito sanctitatis.

(Conclusio. — Tametsi virtutis ornamentum ordinandos et jam ordinatos maximè deceat, per se tamen nemini ordinem præstare potest.

Respondeo dicendum, quòd causa debet esse proportionata suo effectui : et ideo sicut in Christo, à quo descendit gratia in omnes homines, oportet quòd sit gratiæ plenitudo ; ita in ministris Ecclesiæ, quorum non est dare grat

grace (1), mais les sacrements qui la contiennent, l'ordre auquel ils peuvent être élevés ne se mesure pas d'après la grace qu'ils possèdent, mais d'après la part qu'ils ont reçue dans le sacrement de l'ordre.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Chrysostôme (2) prend ici le nom de *sacerdos* dans sa signification étymologique, et comme signifiant *sacra dans*. Car en ce sens toute personne sainte est prêtre, en tant que par ses exemples elle aide à la sanctification des autres. Mais ce n'est pas là le sens ordinaire de ce mot *sacerdos*, qui d'après l'usage signifie exclusivement celui qui distribue les choses saintes au moyen des sacrements.

2° Les êtres de la nature sont d'autant plus élevés dans l'échelle générale, qu'ils peuvent imprimer quelque chose de leur forme à un plus grand nombre d'autres êtres au-dessous d'eux ; et par conséquent, plus leur forme est noble, plus ils sont élevés dans l'échelle des êtres. Au lieu que les ministres de l'Eglise ne sont pas préposés au reste des fidèles pour leur communiquer quelque chose de la sainteté qui leur est propre, car c'est là un privilége que Dieu s'est réservé, mais pour être les ministres et en quelque sorte les instruments de cette communication qui se fait du chef à chaque membre. Il n'y a donc point à comparer l'ordre hiérarchique à l'ordre de la nature, en le prenant tel qu'il est dans la réalité, mais seulement en le prenant tel qu'il conviendroit qu'il fût.

(1) Ils n'en sont que les instruments sans doute, mais instruments actifs, et dont l'intention est requise pour la validité même des sacrements.

(2) Ou son pseudonyme ; outre que le mot *sacerdos* est latin, et que saint Chrysostôme écrivoit en grec.

---

tiam, sed gratiæ sacramenta, non constituitur gradus Ordinis ex hoc quòd habeant gratiam, sed ex hoc quòd participant aliquod gratiæ sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Chrysostomus accipit Sacerdotis nomen quantùm ad rationem interpretationis, secundùm quòd « sacerdos » idem est quòd « sacra dans (1) : » sic enim quilibet justus, in quantum sacramenta alicui in auxilium dat, sacerdotis interpretationem habet. Non autem loquitur secundùm nominis significationem ; est enim hoc nomen, « sacerdos, » institutum, ad significandum eum qui sacra dat in sacramentorum dispensatione.

Ad secundum dicendum, quòd res naturales efficiuntur in gradu super alia, secundùm quòd in ea agere possunt ex forma sua ; et ideo ex hoc ipso quòd formam nobiliorem habent, in altiori gradu constituuntur. Sed ministri Ecclesiæ non præponuntur aliis, ut eis ex propriæ sanctitatis virtute aliquid tribuant, quia hoc solius Dei est : sed sicut ministri et quodammodo instrumenta illius effluxûs qui fit à capite in membra. Et ideo non est simile quantùm ad dignitatem ordinis, quamvis sit simile quantùm ad congruitatem.

(1) *Videte ergo quomodo sedetis super cathedram, quia non cathedra facit sacerdotem, sed sacerdos cathedram ; non locus sanctificat hominem, sed homo locum ; non omnis sacerdos sanctus, sed omnis sanctus sacerdos, etc*

ARTICLE IV.

Celui qui ordonne des indignes pèche-t-il en le faisant?

Il paroît qu'on pourroit sans péché ordonner des indignes. 1° Un évêque a besoin de coopérateurs qui remplissent pour lui les fonctions moins élevées. Or il ne pourroit pas en trouver en nombre suffisant, s'il exigeoit d'eux des qualités telles que les saints nous les représentent comme nécessaires. Donc il doit paroître excusable, s'il en ordonne quelques-uns qui n'aient pas toutes les qualités voulues.

2° L'Eglise n'a pas de ministres seulement pour la dispensation des biens spirituels, mais il lui en faut aussi pour régir ses biens temporels. Or il arrive parfois que, sans avoir ni la science ni la sainteté de vie, on soit propre à régir les biens temporels, soit à cause du crédit dont on jouit dans le monde, soit à cause de l'habileté dont on se trouve doué. Donc il semble qu'un évêque puisse ordonner sans péché les sujets qui lui présentent de tels avantages.

3° C'est un devoir pour chacun d'éviter le péché autant que possible. Si donc un évêque pèche en ordonnant des indignes, il doit apporter tous ses soins pour s'assurer si ceux qui se présentent pour recevoir les ordres méritent d'être promus, en soumettant à un sévère examen leur degré d'instruction comme de moralité. Or on ne voit pas que cela se pratique dans tous les diocèses.

Mais c'est un plus grand mal d'élever des indignes au saint ministère, que de négliger de les reprendre quand ils s'y trouvent élevés d'avance. Or le grand-prêtre Héli a péché mortellement en ne reprenant pas ses fils qu'il voyoit se conduire mal, et c'est en punition de cette molle indulgence qu'il mourut subitement en tombant à la renverse, I. *Rois*, IV, 18. Donc on ne sauroit sans péché conférer les ordres à des indignes.

ARTICULUS IV.

Utrùm promovens indignos ad ordines, peccet.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd promovens indignos ad ordines, non peccet. Quia Episcopus indiget coadjutoribus in minoribus officiis constitutis : sed non posset eos invenire in sufficienti numero, si talem idoneitatem in eis requireret, qualis à Sanctis describitur : ergo si aliquos non idoneos promovet, videtur quòd sit excusabilis.

2. Præterea, ecclesia non solùm indiget ministris ad dispensationem spiritualium, sed etiam ad gubernationem temporalium : sed quandoque illi qui non habent scientiam vel sanctitatem vitæ, possunt esse utiles ad gubernationem temporalium, vel propter potentiam sæcularem, vel propter industriam naturalem. Ergo videtur quòd tales sine peccato possent promoveri.

3. Præterea, quilibet tenetur peccatum vitare quantùm potest. Si ergo Episcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam, ad sciendum an illi qui accedunt ad ordines, sint digni, ut fiat diligens inquisitio de moribus et scientia eorum : quod non videtur alicubi observari.

Sed contra, pejus est promovere malos ad sacra ministeria, quàm jam promotos non corrigere. Sed Heli mortaliter peccavit, non corrigens filios suos de malitia eorum, unde cadens retrorsum, mortuus est, ut dicitur I *Reg.*, IV. Ergo non sine peccato evadit, qui indignos promovet.

D'ailleurs, on doit dans l'Eglise mettre le spirituel avant le temporel. Or on pécheroit mortellement par cela seul que l'on compromettroit sciemment les intérêts temporels de l'Eglise. Donc on péchera mortellement à plus forte raison, si l'on compromet les intérêts spirituels. Mais c'est compromettre les intérêts spirituels que d'ordonner des indignes, puisque, comme le dit saint Grégoire, hom. XII sur les Evangiles, on méprise bientôt les enseignements de celui dont on méprise la conduite, et par-là même qu'on méprisera ses enseignements, on fera de même mépris de tous les biens spirituels dont il sera le dispensateur. Donc c'est pécher mortellement que d'ordonner des indignes.

(Conclusion. — Comme le Seigneur n'établit des officiers sur le reste de ses serviteurs, que pour distribuer à chacun, dans une juste proportion, sa mesure de froment, c'est pécher mortellement, et se rendre coupable du crime d'infidélité, que de conférer des ordres à des indignes.)

Notre-Seigneur nous a fait le portrait d'un serviteur fidèle, que son maître a établi sur ses autres domestiques, en disant de lui qu'il distribue à chacun sa mesure de froment, *Matth.*, XXIV, 27. Celui-là donc se rend coupable d'infidélité, qui dépasse la mesure dans la distribution qu'il est chargé de faire des divins mystères. Or c'est ce crime que commet celui qui ordonne un indigne. Donc il se rend mortellement coupable d'infidélité envers le Seigneur, d'autant plus que cela tourne au dommage de l'Église et au préjudice de l'honneur qui reviendroit à Dieu d'avoir de bons ministres. Les maîtres de la terre eux-mêmes taxeroient d'infidélité ceux de leurs ministres qui enrôleroient à leur service des gens inutiles.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu n'abandonne jamais son Église au point qu'il soit impossible d'y trouver un nombre suffisant de ministres pour les besoins de tout le peuple, pour peu qu'on élève aux ordres ceux qui en sont dignes, et qu'on en écarte les indignes. Et quand même on ne pourroit pas trouver un nombre de ministres égal à ce qu'il y en a maintenant, il vaudroit toujours mieux n'avoir qu'un petit nombre de

---

Præterea, spiritualia temporalibus sunt præponenda in Ecclesia. Sed mortaliter peccaret, qui res Ecclesiæ temporales scienter suo periculo poneret. Ergo multò fortiùs, qui poneret res spirituales sub periculo. Sed sub periculo ponit res spirituales quicumque indignos promovet; quia « cujus vita despicitur, » ut dicit Gregorius (Hom. XII in Evangelia), restat ut ejus prædicatio contemnatur, » et eadem ratione omnia spiritualia ab eis exhibita. Ergo indignos promovens mortaliter peccat.

(Conclusio. — Cum ideo Dominus supra familiam suam aliquos constituat ut tritici det illis mensuram; peccat mortaliter, tanquam infidelitatis reus, qui indignos ad ordines promovet.)

Respondeo dicendum, quòd à Domino describitur « fidelis servus qui constitutus est supra familiam suam, ut det illis tritici mensuram : » et ideo infidelitatis reus est, qui alicui supra mensuram ejus, divina tradit : hoc autem facit quicumque indignum promovet, et ideo crimen mortale committit, quasi summo Domino infidelis : et præcipuè cùm hoc in detrimentum Ecclesiæ vergat, et honoris divini, qui per bonos ministros promovetur : esset enim infidelis terreno Domino, qui in ejus officio aliquos inutiles poneret.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus nunquam ita deserit Ecclesiam suam, quin inveniantur idonei ministri sufficientes ad necessitatem plebis, si digni promoverentur, et indigni repellerentur : et si non possent tot

ministres, mais qui soient bons, que d'en avoir un grand nombre, mais qui soient mauvais, comme l'a dit saint Clément (1).

2° Les biens temporels ne doivent être recherchés qu'en vue des biens spirituels; et, par conséquent, tout intérêt temporel doit être mis de côté, tout avantage doit être foulé aux pieds, du moment où le sacrifice en est réclamé dans l'intérêt du salut des ames.

3° Il faut au moins que l'évêque ordonnateur ignore l'indignité de l'ordinand, et de plus, il faut qu'il prenne un soin proportionné à l'importance de l'ordre ou de l'office qu'il s'agit de conférer, pour s'assurer au moins par le témoignage des autres des qualités des sujets. C'est là ce que vouloit dire l'Apôtre, lorsqu'il écrivait à Timothée, I. *Timoth.*, V, 21 : « N'imposez précipitamment les mains à personne. »

ARTICLE V.

Peut-on, quand on se trouve en péché mortel, faire les fonctions de son ordre sans commettre un nouveau péché ?

Il paroît qu'on peut faire les fonctions de son ordre en état de péché mortel, sans se rendre coupable d'un nouveau péché. 1° On pécheroit si on ne les remplissoit pas, puisqu'on y est tenu d'office. Si donc on péchoit encore en les remplissant, le péché seroit absolument inévitable, ce qui choque la raison.

2° Les dispenses peuvent toujours tempérer la rigueur du droit; et par conséquent, supposé même que le droit interdise à celui qui se trouveroit dans ce cas, de s'acquitter des fonctions de son ordre, une dispense pourroit toujours l'autoriser à le faire.

(1) Il s'agit ici de la lettre apocryphe adressée à saint Jacques, frère de Notre-Seigneur. La supposition de cette lettre n'étoit pas reconnue du temps de saint Thomas.

---

ministri inveniri, quot modò sunt, melius esset habere paucos ministros bonos, quàm multos malos, ut dicit beatus Clemens.

Ad secundum dicendum, quòd temporalia non sunt quærenda nisi propter spiritualia : unde omne commodum temporale debet negligi, et omne lucrum sperni propter spirituale bonum promovendum.

Ad tertium dicendum, quòd ad minus hoc requiritur quòd nesciat ordinans aliquid contrarium sanctitati in ordinando esse : sed etiam exigitur amplius, ut secundùm mensuram ordinis vel officii injungendi diligentior cura apponatur, ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, saltem ex testimonio aliorum (1). Et hoc est quod Apostolus dicit, I *Timoth.*, V : « Manus cito nemini imposueris. »

ARTICULUS V.

Utrùm aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti. Quia peccat si non utatur, cùm ex officio teneatur : si ergo utendo peccat, non potest peccatum vitare : quod est inconveniens.

2. Præterea, « dispensatio est juris relaxatio. » Ergo quamvis de jure esset ei illicitum uti ordine suscepto, tamen ex dispensatione ei liceret.

(1) *Episcopus ordinationes facere disponens, debet eligere prudentes viros gnaros divinæ legis, et exercitatos in ecclesiasticis sanctionibus, qui diligenter investigent an qui ordinandi sunt, sint benè litterati, an instructi in lege Domini, an fidem catholicam firmiter teneant, et simplicibus verbis asserere queant.*

3° C'est pécher mortellement que de communiquer avec celui qui se trouve en péché mortel. Si donc celui qui se trouve dans cet état pèche mortellement en faisant les fonctions de son ordre, on péchera mortellement aussi en recevant de lui ou en lui demandant un sacrement; ce qui paroît absurde.

4° Si l'on pèche en exerçant dans un tel état les fonctions de son ordre, on commettra autant de péchés mortels qu'on répétera de fois les actes de son ministère, et comme les circonstances ne sont pas rares où, dans une même cérémonie, ces actes se multiplient indéfiniment, on se trouvera coupable par cela seul d'une multitude de péchés: ce qui semble bien dur.

Mais on oppose à toutes ces raisons ce qu'a dit saint Denis dans sa lettre à Démophile : « Ce téméraire (il parle de celui qui n'est pas illuminé) ose attenter aux fonctions sacerdotales, et il n'a ni crainte ni honte de traiter malgré son indignité les divins mystères, pensant apparemment que Dieu ne voit pas en lui ce qu'il y voit lui-même, ou qu'il pourra le tromper en l'appelant faussement du nom de père, et en prononçant sur les divins symboles, dans la forme que nous a enseignée Jésus-Christ, les immondes blasphèmes (je ne dirai pas les prières) de sa bouche sacrilége. » Donc un prêtre est en quelque sorte un blasphémateur et un imposteur, quand il exerce les fonctions de son ordre en état de péché, et par conséquent il pèche mortellement en le faisant : pour la même raison, la même chose doit se dire de tout autre ministre des autels.

D'ailleurs, la sainteté de vie est requise en celui qui reçoit un ordre, pour qu'il puisse en remplir dignement les fonctions. Or celui-là pèche mortellement, qui se présente pour recevoir les ordres en état de péché mortel; donc il péchera à bien plus forte raison s'il en exerce les fonctions dans un semblable état.

(Conclusion. — Comme il est de droit naturel qu'on traite saintement les choses saintes, quiconque exerce sans nécessité les fonctions de

---

3. Præterea, « quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. » Si ergo peccator in usu ordinis peccat mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter qui ab eo aliquid divinorum accipit, vel ab eo exigit : quod videtur absurdum.

4. Præterea, si utendo ordine suo peccat, ergo quilibet actus ordinis quem facit, est peccatum mortale, et ita cùm in una executione ordinis multi actus concurrant, videtur quòd multa peccata mortalia committat : quod valde durum videtur.

Sed contra est, quod Dionysius in Epistola ad Demophilum dicit : « Talis (scilicet qui non est illuminatus) audax videtur sacerdotalibus manum apponens, et non timet neque verecundatur divina præter dignitatem exequens, et putans Deum ignorare quæ ipse in seipso cognovit, et decipere æstimat falso nomine patrem ab ipso appellatum, et audet ipsius muneris immundas infamias (non enim dicam orationes) super divina signa Christiformiter enunciare. » Ergo sacerdos est quasi blasphemus et deceptor, qui indignè suum ordinem exequitur, et sic mortaliter peccat : et eadem ratione quilibet alius ordinatus.

Præterea, sanctitas vitæ requiritur in suscipiente ordinem, ut sit idoneus ad exequendum. Sed peccat mortaliter qui cum peccato mortali ad ordines accedit. Ergo multò fortiùs peccat mortaliter in qualibet executione sui ordinis.

(Conclusio. — Cùm de jure naturali sit ut sancta sanctè pertractentur, extra necessitatis articulum quisquis in peccato mortali exis-

son ordre en état de péché mortel, pèche mortellement en le faisant.)

C'est un article de la loi (1), que chacun doit « acquitter justement ce qui est juste. » Or celui qui remplit indignement une fonction de son ordre, acquitte injustement ce qui est juste; donc il va contre le précepte de la loi, et par conséquent il pèche mortellement. Mais remplir en état de péché mortel une fonction de son ordre, c'est, sans aucun doute, la remplir indignement. Donc il est évident qu'on se rend alors coupable d'un nouveau péché mortel (2).

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui se trouve dans ce cas n'est pas réduit pour cela à la nécessité de pécher : car rien ne l'empêche de sortir de son état même de péché, ou de résigner la place dont la possession l'oblige d'exercer les fonctions de son ordre.

2° Le droit naturel n'admet pas de dispense. Or c'est un point de droit naturel de traiter saintement les choses saintes. Donc il n'y a personne qui puisse dispenser de ce devoir.

3° Tant que l'Eglise tolère un de ses ministres malgré l'état de péché mortel où se trouve celui-ci (3), ceux qu'elle a placés sous sa conduite

(1) *Deuteron.*, XVI, 20. Le texte de la Vulgate porte : *Justè quod justum est persequeris. Persequi* ne présente pas absolument le même sens qu'*exequi ;* mais cela n'empêche pas la justesse de l'application.

(2) Observons là-dessus 1° que la chose n'est pas certaine pour ce qui regarde les fonctions des ordres mineurs, parce qu'il n'est pas absolument certain non plus que ce soient de vrais sacrements; aussi l'opinion de Sylvius, qui la donne en même temps comme plus probable, est-elle que ceux qui exercent en état de péché mortel les fonctions des ordres mineurs, ne pèchent que véniellement en le faisant. 2° Que par rapport aux ordres même majeurs, il est probable qu'il suffit d'un acte de contrition, sans qu'il soit nécessaire de recourir sur-le-champ au sacrement de pénitence, pour pouvoir, quoique coupable d'un péché mortel, remplir les fonctions de ces ordres sans en commettre un nouveau. Sylvius donne pour raison de cette opinion : 1° Qu'il n'y a que la sainte communion, pour la réception de laquelle le concile de Trente exige la confession préalable; la contrition avec le vœu du sacrement de pénitence suffit donc ponr pouvoir s'approcher de tout autre sacrement, et par conséquent pour pouvoir en général exercer les fonctions de son ordre. 2° Que le Rituel romain lui-même se borne là-dessus au simple conseil; car en voici les paroles : « Sacerdos si fuerit peccati mortalis sibi conscius (quod absit), ad sacramentorum administrationem non audeat accedere, nisi priùs corde pœniteat. Sed si habeat copiam confessarii, et temporis locique ratio ferat, convenit confiteri. » A plus forte raison seroit-on excusable, si l'on ne pouvoit se dispenser de remplir les fonctions de son ordre sans un grave scandale ou sans une sorte d'infamie.

(3) C'est le cas de ceux-là même qui sont excommuniés, tant qu'ils sont tolérés en vertu de la bulle de Martin V.

---

tens, suscepto utitur ordine, mortaliter peccat.)

Respondeo dicendum, quòd lex præcipit, ut homo « justè ea quæ justa sunt exequatur : » et ideo quicumque hoc quod sibi competit ex ordine, facit indignè, quod justum est injustè exequitur, et contra præceptum legis facit, ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquod sacrum officium pertractat, non est dubium quin indignè illud faciat : unde patet quòd mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est perplexus utnecessitatem peccandi habeat : quia potest peccatum dimittere, vel officium resignare, ex quo obligabatur ad ordinis executionem.

Ad secundum dicendum, quòd jus naturale est indispensabile : hoc autem est de jure naturali, ut homo sancta sanctè pertractet : ergo contra hoc nullus potest dispensare.

Ad tertium dicendum, quòd quamdiù minister Ecclesiæ qui est in peccato mortali, ab Ecclesia sustinetur, ab eo sacramenta ejus subditus recipere debet, quia ad hoc est ei obli-

sont obligés de recevoir de lui les sacrements, parce que c'est le devoir de sa charge de les leur conférer. Toutefois, il ne seroit pas prudent, à part le cas de nécessité, de l'engager de cette manière à exercer les fonctions de son ordre, tant qu'on a la conscience qu'il le feroit en état de péchémortel : conscience qu'on peut déposer néanmoins, puisqu'il suffit d'un instant pour remettre un homme en état de grace devant Dieu.

4° On pèche mortellement, toutes les fois qu'étant en état de péché mortel, on remplit une fonction en qualité de ministre de l'Eglise, et on pèche de même autant de fois qu'on réitère de fois un acte semblable; parce que, comme l'a dit saint Denis dans son livre de la *Hiérarchie ecclésiastique*, chap. I, il n'est pas même permis à ceux qui ont la conscience souillée de toucher aux symboles, c'est-à-dire d'exécuter les signes sacramentels. On pèche donc mortellement, lorsque, dans cet état, on touche à quelque chose de sacré, sous prétexte de remplir une fonction de son ordre. Il en seroit autrement cependant si on le faisoit par nécessité, et dans un cas où la chose seroit permise même à des laïques, comme de baptiser dans un péril urgent, ou de ramasser les saintes espèces qui seroient tombées à terre.

---

gatus : sed tamen præter necessitatis articulum non esset tutum, quòd eum induceret ad aliquid sui ordinis exequendum, durante talì conscientia quòd ille in peccato mortali esset; quam tamen deponere posset, quia in instanti homo à divina gratia emendatur.

Ad quartum dicendum, quòd quandocumque exhibet se in aliquo actu ut ministrum Ecclesiæ, in peccato mortali existens mortaliter peccat, et toties quoties hujusmodi actum facit; quia, ut Dionysius dicit, I. cap. *Eccles. hierarchiæ*, « immundis nec symbola, » id est, sacramentalia signa, « tangere fas est. » Unde quando tangunt res sacras quasi suo officio utentes, peccant mortaliter. Secùs autem esset, si in aliqua necessitate aliquod sacrum contingerent, vel exequerentur in illo casu in quo etiam laicis liceret : sicut si baptizarent in aliquo articulo necessitatis, vel si corpus Christi in terram projectum colligerent.

QUESTION XXXVII.

De la distinction des ordres entre eux, de leurs fonctions, et du caractère qu'ils impriment.

La suite des idées demande que nous parlions maintenant de la distinction des ordres entre eux, de leurs fonctions et du caractère qu'ils impriment.

A ce propos nous avons à examiner : 1° S'il faut admettre plusieurs ordres distincts. 2° Combien il faut en distinguer. 3° Si l'on doit les diviser en ordres sacrés et ordres qui ne le sont pas. 4° Si le Maître des Sentences a convenablement assigné à chacun des ordres sa fonction. 5° En quel moment le caractère des ordres se trouve imprimé.

ARTICLE I.

Doit-on admettre plusieurs ordres distincts?

Il paroît qu'on ne doit pas admettre plusieurs ordres distincts. 1° Plus une vertu est noble, moins elle est multipliée. Or ce sacrement surpasse en dignité tous les autres, en ce sens, du moins, qu'il confère la supériorité au-dessus des autres fidèles. Donc, puisque les autres sacrements ne se divisent pas en plusieurs qui aient une dénomination commune, on ne doit pas non plus diviser le sacrement d'ordre en plusieurs ordres.

2° Si l'on fait cette division, ce sera ou la division d'un tout intégral (autrement dit physique) en ses parties intégrales, ou bien celle d'un tout universel (ou logique) en ses parties subjectives. Or ce ne peut pas être la division de l'ordre en ses parties intégrales, puisque, dans ce cas, chaque partie n'auroit pas la même dénomination que le tout. Donc ce doit être la division de l'ordre en ses parties subjectives. Mais des parties

---

QUÆSTIO XXXVII.

De distinctione ordinum et eorum actibus et characteris impressione, in quinque articulos divisa.

Consequenter agendum est de distinctione ordinum, et eorum actibus et characteris impressione.

Circa quod quæruntur quinque : 1° utrùm Ordo debeat in plures distingui. 2° Quot sint. 3° Utrùm debeant distingui per sacros et non sacros. 4° Utrùm actus Ordinum convenienter in littera. (IV *Sent.*,) assignentur. 5° Quando ordinum characteres imprimantur.

ARTICULUS I.

Utrùm debeant plures ordines distingui.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non debeant plures ordines distingui : « Quantò enim aliqua virtus est major, tantò minùs est multiplicata. » Sed hoc sacramentum est dignius aliis sacramentis, in quantum constituit suscipientes in aliquo gradu super alios. Cùm ergo alia sacramenta non distinguantur in plura quæ recipiant prædicationem totius, nec hoc sacramentum debet in plures ordines distingui.

2. Præterea, si dividitur, aut est divisio totius in partes integrales, aut in partes subjectivas. Non autem in partes integrales, quia sic non reciperent prædicationem totius. Ergo est divisio in partes subjectivas. Sed partes

subjectives prennent au pluriel la dénomination de leur genre, tant prochain qu'éloigné, comme on dit, par exemple, de l'homme et de l'âne, que ce sont deux espèces d'animaux, et de leurs corps, que ce sont deux espèces de corps animés. Donc on devroit dire de même du sacerdoce et du diaconat, que ce sont deux sacrements, comme on dit que ce sont deux ordres, puisqu'ici ce mot sacrement est le genre du sacerdoce et du diaconat.

3° Selon le Philosophe, *Morale*, liv. VIII, chap. X ou XII, le régime monarchique est plus noble que le régime aristocratique, où l'autorité se trouve partagée entre plusieurs. Or le gouvernement ecclésiastique doit être le plus noble de tous. Donc il ne devroit point y avoir dans l'Eglise cette distinction d'ordres qui établit un partage de fonctions entre plusieurs, mais toute l'autorité devroit résider en un seul, et par conséquent, il ne devroit y avoir qu'un ordre dans toute l'Eglise.

Mais l'Eglise, qui est le corps mystique de Jésus-Christ, doit retracer, suivant l'Apôtre, l'image d'un corps naturel. Or dans un corps naturel chaque membre a sa fonction particulière. Donc il doit y avoir une diversité d'ordres dans l'Eglise.

D'ailleurs, le ministère du nouveau Testament a plus de dignité que celui de l'ancien, comme le prouve ce que dit l'Apôtre dans sa deuxième épître aux Corinthiens, III, 8 et suivants. Or, dans l'ancien Testament, non-seulement les prêtres, mais encore les lévites, qui étoient leurs ministres, recevoient une consécration particulière. Donc aussi dans le nouveau, non-seulement les prêtres, mais aussi leurs ministres, doivent recevoir une consécration particulière par le sacrement de l'ordre, et, par conséquent, il doit y avoir plusieurs ordres distincts.

(Conclusion. — Pour rendre plus éclatante la sagesse de Dieu, qui se montre particulièrement dans l'ordre établi entre des choses diverses, il est nécessaire qu'il y ait dans l'Eglise non un seul, mais plusieurs ordres sacrés.)

---

subjectivæ recipiunt in plurali prædicationem generis remoti, sicut generis proximi; sicut homo, et asinus sunt plura animalia et plura corpora animata. Ergo et sacerdotium et diaconatus, sicut sunt plures ordines, ita sunt plura sacramenta, cùm sacramentum sit quasi genus ad ordines.

3. Præterea, secundùm Philosophum, in VIII lib. *Ethicorum* : «Regimen in quo unus tantùm principatur, est nobilius regimen communitatis, quàm aristocratia, qua diversi in diversis officiis constituuntur.» Sed regimen Ecclesiæ debet esse nobilissimum. Ergo non deberet esse in Ecclesia distinctio ordinum ad diversos actus, sed tota potestas deberet apud unum residere, et sic deberet esse tantùm unus ordo.

Sed contra, Ecclesia est corpus Christi mysticum simile corpori naturali, secundùm Apostolum. Sed in corpore naturali sunt diversa membrorum officia. Ergo et in Ecclesia debent esse diversi ordines.

Præterea, ministerium novi Testamenti est dignius quàm veteris, ut patet II. *Cor.*, II. Sed in veteri Testamento non solùm sacerdotes, sed etiam ministri eorum Levitæ sanctificabantur. Ergo et in novo Testamento debent consecrari per Ordinis sacramentum non solùm sacerdotes, sed ministri eorum; et ita oportet quòd sint plures Ordines.

(Conclusio. — Ut Dei sapientia illustrior appareret, quæ in distinctione rerum ordinata maximè relucet; non unum, sed plures oportuit in Ecclesia sacros ordines esse.

La pluralité des ordres a été introduite dans l'Eglise pour trois raisons. Ç'a été 1° pour faire admirer la sagesse de Dieu, qui se montre surtout dans l'ordre établi parmi la multiplicité des choses diverses, tant de l'ordre naturel que de l'ordre spirituel. C'est ce que signifie l'histoire de la reine de Saba, qui, « voyant l'ordre qui régnoit parmi les serviteurs de Salomon (III. *Rois*, X, 5), étoit ravie hors d'elle-même, » et ne pouvoit tarir sur l'éloge de ce monarque. 2° Ç'a été aussi pour subvenir à la foiblesse humaine, un seul ne pouvant, sans en être surchargé, avoir à satisfaire à tout ce qui concerne le service divin; c'est pour cela qu'il y a plusieurs ordres distincts, à chacun desquels est assignée une fonction particulière, et c'est aussi pour cette raison que Dieu donna à Moïse, pour l'aider dans sa charge, soixante-dix (1) vieillards choisis d'entre le peuple (*Nombres*, XI, 16). Enfin, 3°, ç'a été pour faciliter aux hommes les moyens d'avancer dans la perfection, les fonctions saintes se trouvant ainsi partagées entre un grand nombre de ministres, qui tous deviennent les coopérateurs de Dieu : ministère on ne peut plus divin, a dit saint Denis dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, chap. III (2).

Je réponds aux arguments : 1° Les autres sacrements sont conférés pour produire en ceux qui les reçoivent divers effets de la grace, au lieu que celui-ci a principalement pour destination de rendre apte à remplir certaines fonctions; et ainsi la diversité des fonctions à remplir demande que le sacrement lui-même se divise en divers ordres, de la même manière que des actes différents requièrent des puissances distinctes.

2° La division de ce sacrement entre plusieurs ordres n'est ni celle d'un tout intégral en ses parties, ni (3) celle d'un tout universel (en ses espèces); mais c'est celle d'un tout potentiel, dont telle est la nature,

(1) Le texte sacré dit soixante-douze.

(2) Θεοειδὴς Ἱεραρχία. Vid. t. I, pag. 289, édition d'Anvers, 1634.

(3) Sylvius regarde cependant comme fort probable l'opinion de ceux qui font du sacrement de l'ordre un tout universel.

Respondeo dicendum, quòd ordinum multitudo est inducta in Ecclesia propter tria. Primò quidem, propter Dei sapientiam commendandam, quæ in distinctione rerum ordinata maximè relucet, tam in naturalibus, quàm in spiritualibus : quod significatur in hoc quòd « regina Saba videns ordinem ministrantium Salomoni non habebat ultra spiritum, » deficiens in admiratione sapientiæ illius. Secundò, ad subveniendum humanæ infirmitati, quia per unum non poterant omnia quæ ad divina mysteria pertinebant, expleri sine magno gravamine : et ideo distinguuntur Ordines diversi ad diversa officia : et hoc patet per hoc quòd Dominus, *Num.*, XI, dedit Moysi septuaginta senes populi in adjutorium. Tertiò, ut via proficiendi hominibus amplior detur, dum plures indiversis officiis distribuuntur, ut omnes sint Dei cooperatores : quo nihil est divinius, ut Dionysius dicit (*de Eccl. hier.* cap. III.)

Ad primum ergo dicendum, quòd alia sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos, sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos : et ideo secundùm diversitatem actuum oportet quòd ordinis sacramentum distinguatur, sicut potentiæ distinguuntur per actus.

Ad secundum dicendum, quòd divisio ordinis non est totius integralis in suas partes, neque totius universalis; sed totius potestativi, cujus

qu'il existe à l'état complet dans une seulement de ses divisions, et à l'état partiel dans toutes les autres. Or tel est aussi le cas présent : un seul de tous les ordres, à savoir, le sacerdoce, possède le sacrement de l'ordre dans sa plénitude; les autres y participent seulement en quelque chose, et c'est ce qui nous a été signifié par ces paroles de Dieu à Moïse : « Je prendrai de l'esprit qui est en toi, et je le mettrai en eux, afin qu'ils portent avec toi le fardeau du peuple. » (*Nombres*, XI, 17). Tous les ordres sont donc un seul et même sacrement.

3° Dans les monarchies, quoique la plénitude de l'autorité réside dans le monarque, ses ministres n'en ont pas moins la leur, qui est comme une participation de la sienne : il en est de même par rapport au sacrement de l'ordre. Quant aux gouvernements aristocratiques, personne n'y possède l'autorité dans sa plénitude ; mais elle réside en tous, pris collectivement.

ARTICLE II.

Doit-on compter sept ordres distincts?

Il paroît que les ordres ne sont pas au nombre de sept. 1° Les ordres établis dans l'Eglise ont pour objet les fonctions hiérarchiques. Or les fonctions hiérarchiques ne sont pas plus de trois, savoir, purifier, éclairer et perfectionner, division d'après laquelle saint Denis dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, chap. V, distingue aussi trois ordres. Donc on ne doit pas en compter sept.

2° Tous les sacrements empruntent leur autorité comme leur vertu de l'institution de Jésus-Christ, ou du moins de ses apôtres. Or il n'est fait mention dans les enseignements de Jésus-Christ, et de ses apôtres, que de prêtres et de diacres. Donc il ne semble pas qu'il y ait d'autres ordres que ces deux-là.

3° Le sacrement de l'ordre constitue celui qui le reçoit dispensateur des

---

hæc est natura, quòd totum secundùm completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Et ita est hic : tota enim plenitudo sacramenti hujus est in uno ordine, scilicet sacerdotio, sed in aliis est quædam participatio ordinis. Et hoc significatum est in hoc quod Dominus dixit, *Numer.*, XI, Moysi : « Auferam de spiritu tuo, tradamque eis, ut sustineant tecum onus populi. » Et ideo omnes ordines sunt unum sacramentum.

Ad tertium dicendum, quòd in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes regem, non tamen excluduntur ministrorum potestates, quæ sunt participationes quædam regiæ potestatis : et similiter est in ordine. In aristocratia autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes.

ARTICULUS II.

Utrm sint septem ordines.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non sint septem ordines : Ordines enim Ecclesiæ ordinantur ad actus hierarchicos. Sed tres tantùm sunt actus hierarchici, scilicet *purgare, illuminare, et perficere*, secundùm quos Dionysius distinguit tres ordines in V. cap. *Eccles. Hier.* Ergo non sunt septem.

2. Præterea, omnia sacramenta habent efficaciam et auctoritatem ex institutione Christi, vel saltem apostolorum ejus. Sed in doctrina Christi et apostolorum non fit mentio nisi de presbyteris et diaconis. Ergo videtur quòd non sint alii ordines.

3. Præterea, per sacramentum ordinis con-

autres sacrements. Or les autres sacrements ne sont qu'au nombre de six. Donc il ne devroit pas y avoir plus de six sacrements.

4° Mais il paroît, au contraire, qu'il doit y en avoir plus de six, par la raison que, plus une vertu est noble, moins elle est susceptible d'être multipliée. Or la puissance hiérarchique est plus noble dans les anges que chez nous, comme l'enseigne saint Denis. Donc, puisqu'il y a neuf ordres dans la hiérarchie angélique, il doit y en avoir autant, ou même davantage, dans l'Eglise.

5° D'ailleurs, les prophéties que contiennent les psaumes sont plus nobles que toutes les autres prophéties. Or il n'existe qu'un ordre, savoir, celui des lecteurs, pour lire les autres prophéties dans l'Eglise. Donc il faudroit un autre ordre pour lire les psaumes, d'autant plus que nous trouvons dans le Droit Canon, dist. 21, la fonction du psalmiste compter pour le deuxième des ordres après celui du portier.

(Conclusion. — Conséquemment au nombre d'offices que requièrent convenablement la consécration et la dispensation de l'eucharistie, on a dû établir sept ordres, qui sont le sacerdoce, le diaconat, le sous-diaconat, et les ordres d'acolytes, de lecteurs, d'exorcistes et de portiers.)

Quelques-uns cherchent la raison du nombre d'ordres qu'il doit y avoir dans celui des graces données à titres purement gratuits, dont parle l'Apôtre dans sa première épître aux Corinthiens, XII, 8 et suivants. Ils disent, en conséquence, que le don de parler avec sagesse est celui qui convient à l'évêque, parce que c'est à lui d'ordonner les autres, fonction pour laquelle la sagesse est particulièrement nécessaire; que celui de parler avec science convient surtout au prêtre, parce que celui-ci doit avoir la clef de la science; celui de la foi, au diacre, parce qu'il est chargé de prêcher l'Evangile; le don des miracles, au sous-diacre, qui se porte aux œuvres de perfection par le vœu qu'il fait de garder la continence; le don d'interpréter les langues, à l'acolyte, parce que le flambeau qu'il porte en

---

stituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum. Sed alia sacramenta non sunt nisi sex. Ergo debent esse tantùm sex ordines.

Sed contra, videtur quòd debeant esse plures. Quia quantò aliqua virtus est altior, tantò est minùs multiplicabilis. Sed potestas hierarchica est altiori modo in angelis, quàm in nobis, ut Dionysius dicit. Cùm ergo in hierarchia angelica sint novem ordines, totidem deberent esse in Ecclesia, vel plures.

Præterea, prophetia Psalmorum est nobilior inter omnes prophetias. Sed ad pronuntiandum in Ecclesia alias prophetias est unus ordo, scilicet lectorum. Ergo et ad pronuntiandum Psalmos deberet esse alius ordo, et præcipuè cùm in *Decretis*, dist. XXI, psalmista secundus ab ostiario inter ordines ponatur.

(Conclusio. — Juxta numerum ministeriorum quæ ad Eucharistiæ consecrationem, decentemque ejus tractationem opus erant, rectè septem ordines sunt instituti, videlicet sacerdotum, diaconorum, subdiaconorum, acolythorum, lectorum, exorcistarum, et ostiariorum.)

Respondeo dicendum, quòd quidam sufficientiam ordinum sumunt per quamdam adaptationem ad gratias gratis datas; de quibus habetur I. *Cor.*, XII. Dicunt enim quòd *sermo sapientiæ* competit episcopo, quia ipse aliorum ordinator est, quod ad sapientiam pertinet : *sermo scientiæ*, sacerdoti, quia debet habere clavem scientiæ : *fides*, diacono, qui prædicat Evengelium : *opera virtutum*, subdiacono, qui se ad opera perfectionis extendit per votum continentiæ : *interpretatio sermo-*

rappelle le symbole; le don de guérir les maladies, à l'exorciste; celui langues, au psalmiste; celui de prophétie, au lecteur; enfin, celui de di cerner les esprits, au portier, qui exclut les uns et admet les autres. Mais cette interprétation est inadmissible, parce que les graces données à titre purement gratuit ne sont pas toutes accordées au même individu, au lieu que tous les ordres sont donnés à un même. Car l'Apôtre dit, I. *Cor.*, XII, 4 : « Il y a diversité de dons spirituels. » D'ailleurs, dans la division qu'on vient de voir, on donne pour des ordres distincts ce qui ne constitue pas des ordres distincts, savoir, l'épiscopat et la fonction de psalmiste. C'est pourquoi d'autres vont chercher la raison de la distinction des ordres dans la hiérarchie céleste, où ce qui fait la distinction des ordres, c'est d'abord la différence des trois fonctions de purifier, d'éclairer et de perfectionner. En effet, disent-ils, le portier procure la purification extérieure, en séparant matériellement les bons des méchants; l'acolyte, l'intérieure, par le chandelier qu'il porte, et dont la signification est qu'il est là pour dissiper les ténèbres de l'ame; et l'exorciste, l'extérieure et l'intérieure à la fois, parce que le démon, qu'il est chargé d'expulser, porte le désordre dans le corps comme dans l'ame. Quant à la fonction d'éclairer, elle se partage entre les lecteurs, qui éclairent les fidèles au moyen de la doctrine des prophètes; les sous-diacres, qui les éclairent au moyen de celle des apôtres, et les diacres, qui leur font entendre la doctrine évangélique. Enfin, la fonction de conduire les fidèles à la perfection, s'il s'agit de la perfection commune, dont les moyens sont la pénitence, le baptême et autres semblables, cette fonction, disons-nous, est confiée au prêtre; s'il s'agit d'une perfection éminente, telle que celle à laquelle se dévouent les prêtres et les vierges, elle a pour ministre l'évêque, qui consacre les personnes appelées à ces sublimes états; s'il s'agit enfin de la perfection à son plus haut degré, la fonction en est réservée au souverain pontife, en qui réside la plénitude de l'autorité. Mais cette explication doit également être rejetée, tant parce que les ordres de la hiérar-

---

num, acolyto, quod significatur in lumine quod defert; *gratia sanitatum*, exorcistæ; *genera linguarum*, psalmistæ; *prophetia*, lectori; *discretio spirituum*, ostiario, qui quosdam repellit et quosdam admittit. Sed hoc nihil est, quia gratiæ gratis datæ non dantur eidem, sicut ordines dantur eidem. Dicitur enim I. *Cor.*, XII : « Divisiones gratiarum sunt. » Et iterùm, ponuntur quædam quæ ordines non sunt, scilicet episcopatus et psalmistatus. Et ideo alii assignant secundùm quamdam assimilationem ad cœlestem hierarchiam, in qua ordines distinguuntur secundùm *purgationem, illuminationem, et perfectionem.* Dicunt enim quòd *ostiarius* purgat exteriùs, segregando bonos à malis, etiam corporaliter; interiùs vero acolythus, quia per lumen quod portat, significat se interiores tenebras pellere : et utroque modo *exorcista*, quia diabolus (quem expellit) utroque modo perturbat; sed illuminatio quæ fit per doctrinam, quantùm ad doctrinam propheticam, fit per *lectores;* quantùm ad apostolicam, fit per *subdiaconos;* quantùm ad Evangelicam, per *diaconos* fit. Sed perfectio communis, utpote quæ est pœnitentiæ et baptismi et hujusmodi, fit per *sacerdotem;* excellens vero, per *episcopum*, ut consecratio sacerdotum et virginum : sed excellentissima, per *summum Pontificem*, in quo est plenitudo auctoritatis. Sed hoc nihil est : tum quia ordines cœlestis hierarchiæ non distinguuntur per prædictas actiones hierarchicas,

chie céleste ne sont point distingués entre eux par ces sortes de fonctions hiérarchiques, puisque chacune de ces fonctions convient également à tous, que parce que, selon saint Denis. *Hiérarchie ecclés.*, chap. V, la fonction de conduire les ames à la perfection est appropriée aux évêques, celle d'éclairer, aux prêtres, et celle de purifier, à tous les ministres. En conséquence. d'autres accommodent les sept ordres aux sept dons, en sorte que le don de sagesse réponde au sacerdoce, par la raison que la sagesse nous nourrit du pain de vie et d'intelligence, de même que le prêtre nous repaît du pain céleste, et que le don de crainte réponde à l'office de portier, par la raison que la crainte nous fait fuir les méchants; et ainsi des ordres intermédiaires, qui, d'après ces docteurs, répondent pareillement aux dons intermédiaires entre celui de crainte et celui de sagesse. Mais tout cela encore ne prouve rien, parce que les sept dons du Saint-Esprit se retrouvent également dans tous les ordres. Cherchons donc une autre explication, et disons que le sacrement de l'ordre a pour fin directe le sacrement de l'eucharistie, qui est le sacrement des sacrements (1), comme l'appelle saint Denis, *Hiérarchie ecclés.*, chap. III. Car, de même que le temple, l'autel, les vases et les ornements sacrés ont besoin de consécration, ainsi en est-il des ministres, qui ont tous l'eucharistie pour raison de leur institution. Or cette consécration que les ministres ont à recevoir, c'est le sacrement de l'ordre. La distinction des ordres doit donc se régler sur le rapport qu'ils ont à l'eucharistie, le pouvoir d'ordre ayant pour objet, ou la consécration de l'eucharistie elle-même, ou quelque fonction subalterne relative à ce sacrement. Dans le premier cas, c'est le sacerdoce; et c'est pour cela que dans l'ordination des prêtres, on leur met en main le calice avec le vin, et la patène avec le pain, leur donnant ainsi le pouvoir de produire sur l'autel le corps et le sang de Jésus-Christ. Ensuite, la coopération des ministres se rapporte, ou au sacrement lui-même, ou à ceux qui ont à le recevoir. Dans le premier cas, elle

(1) Τελετῶν τελετή. Voyez, t. I *Oper. S. Dionysii*, pag. 282, édit. d'Anvers, 1634.

---

cùm quælibet cuilibet ordinum conveniat : tum quia secundùm Dionysium (*De Cœlest. Hier.*, cap. 5), solis episcopis convenit perficere; illuminare autem, sacerdotibus; purgare autem, ministris omnibus. Et ideo alii appropriant ordines septem donis, ut sacerdotio respondeat *donum sapientiæ*, quæ nos pane vitæ et intellectus cibat, sicut sacerdos nos pane cœlesti reficit; sed *timor*, ostiario, quia nos separat à malis, et sic intermedii ordines respondent mediis donis. Sed hoc iterum nihil est, quia in quolibet ordinum septiformis gratia datur.

Et ideo aliter dicendum, quòd ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiæ ordinatur, quod est « sacramentum sacramentorum, » ut Dionysius dicit. Sicut enim templum, e altare, et vasa, et vestes; ita et ministri qui ad Eucharistiam ordinantur, consecratione indigent : et hæc consecratio est ordinis sacramentum. Et ideo distinctio ordinum est accipienda secundùm relationem ad Eucharistiam; quia potestas ordinis aut est ad consecrationem ipsius Eucharistiæ, aut aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum Eucharistiæ. Si primo modo, sic est ordo *sacerdotum*, et ideò cùm ordinantur, accipiunt calicem cum vino, et patenam cum pane, accipientes potestatem conficiendi corpus et sanguinem Christi. Cooperatio autem ministrorum est vel in ordine ad ipsum sacramentum, vel in ordine

peut avoir lieu de trois manières : la première consiste à aider le prêtre, non pas, il est vrai, dans la consécration, qui est réservée au prêtre seul, mais dans la dispensation du sacrement lui-même; et cette fonction est celle du diacre. C'est ce qui a fait dire au Maître des Sentences, liv. IV, dist. 24, qu'il appartient au diacre d'assister les prêtres dans tous ceux de leurs actes qui concernent les sacrements de Jésus-Christ. De là vient que le diacre est aussi chargé de distribuer aux fidèles le précieux sang (1). La seconde manière dont peut avoir lieu la coopération des ministres à l'action sacramentelle du prêtre, consiste à préparer la matière du sacrement dans les vases sacrés destinés à le contenir; et cette autre fonction est celle du sous-diacre : c'est ce qui a fait dire au Maître des Sentences, que les sous-diacres portent dans leurs mains les vaisseaux destinés au corps et au sang de Jésus-Christ, et qu'ils placent sur l'autel l'oblation du sacrifice : pour cette raison, l'évêque leur met entre les mains, quand il les ordonne, le calice, mais vide. La troisième manière de coopérer pour le même objet, consiste à présenter la matière du sacrement; et c'est là l'office de l'acolyte, qui, comme l'enseigne encore le Maître des Sentences, est chargé de préparer la burette avec le vin et l'eau, et c'est pour cela que l'évêque lui met entre les mains une burette vide. Quant au ministère relatif à la préparation de ceux qui ont à recevoir l'eucharistie, il ne peut s'exercer que sur ceux dont la conscience n'est pas pure, puisque ceux dont la conscience est pure, sont dès lors en état de recevoir les sacrements. Or saint Denis nous enseigne dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, chap. III, troisième partie, qu'il y a trois sortes d'impurs, savoir, 1° ceux qui, refusant de croire, sont complètement infidèles; et, quant à ces premiers, on doit leur interdire tout accès aux divins mystères et à l'assemblée des fidèles. Or c'est aux portiers à en exécuter la commission. 2° D'autres veulent bien croire, mais ne sont pas encore suffisamment

(1) Du temps de saint Thomas, c'étoit encore l'usage en plusieurs endroits de l'Eglise même latine de communier sous les deux espèces.

---

ad suscipientes. Si primo modo, sic est tripliciter. Primò enim, est ministerium quo minister cooperatur sacerdoti in ipso sacramento, quantùm ad dispensationem, sed non quantùm ad consecrationem, quam solus sacerdos facit; et hoc pertinet ad *diaconum* : unde in littera (IV. *Sent.*, dist. 24), dicitur quòd « ad diaconum pertinet ministrare sacerdotibus in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi; » unde et ipse Christi sanguinem dispensat. Secundò est ministerium ordinatum ad materiam sacramenti ordinandam in sacris vasis ipsius sacramenti : et hoc pertinet ad *subdiaconum;* unde dicitur in littera, quòd « vasa corporis et sanguinis Domini portant, et oblationem in altari ponunt, » et ideo accipiunt calicem de manu episcopi, sed vacuum, cùm ordinantur. Tertiò, est ministerium ordinatum ad præsentandum materiam sacramenti : et hoc competit *acolyto*, ipse enim, ut in littera (ubi suprà) dicitur, *urceolum cum vino et aqua præparat*, unde accipit urceolum vacuum. Sed ministerium ad præparationem recipientium ordinatum non potest esse nisi super immundos, quia qui mundi sunt, jam sunt ad sacramenta percipienda idonei. Triplex autem est genus immundorum, secundùm Dionysium. Quidam enim sunt omnino infideles, credere nolentes : et hi totaliter etiam à visione divinorum et à cœtu fidelium arcendi sunt : et hoc pertinet ad *ostiarios*. Quidam autem sunt volentes credere, sed nondùm instructi, scilicet catechumeni : et ad ho-

instruits : ce sont les catéchumènes, pour l'instruction desquels a été particulièrement institué l'ordre des lecteurs : en conséquence, l'évêque met en main à ces derniers le vieux Testament, où sont contenus les premiers éléments de la doctrine de la foi. 3° D'autres, enfin, sont déjà instruits et reçus au nombre des fidèles, mais se trouvent empêchés d'approcher des divins mystères par l'empire que le démon a usurpé sur eux : ce sont les énergumènes, pour lesquels a été institué l'ordre des exorcistes. Cette explication fait toucher au doigt la raison, et du nombre, et du rang de chacun des ordres (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Denis parle en cet endroit du sacrement de l'ordre, mais de l'ordre qui existe dans les fonctions hiérarchiques. C'est sous ce dernier rapport qu'il distingue trois ordres, dont le premier, qui est l'épiscopat, embrasse les trois genres de fonctions; le second, qui est le sacerdoce, en embrasse deux seulement, et le troisième, qui est l'ordre des ministres, c'est-à-dire des diacres, n'a que la dernière à remplir, qui est de purifier : sous ce dernier sont compris tous les ordres inférieurs. Mais les ordres, considérés comme sacrements, doivent être appréciés d'après leurs rapports avec le plus grand des sacrements, et c'est à ce point de vue qu'on doit en déterminer le nombre.

2° Dans la primitive Église, le petit nombre de ministres qu'il y avoit, faisoit que tous les ministères inférieurs étoient confiés aux diacres, comme on le voit par le troisième chapitre du livre de la *Hiérarchie ecclésiastique*, où saint Denis dit ces paroles : « Une partie des ministres, (c'est-à-dire des diacres) se tiennent près des portes du temple fermées; d'autres remplissent quelqu'autre fonction de leur ordre; d'autres présentent au prêtre à l'autel le pain sacré et le calice de bénédiction. » Tous ces pouvoirs étoient donc alors concentrés dans le diacre, qui, en effet,

(1) Il n'est cependant pas certain que les quatre ordres mineurs, ni même le sous-diaconat, fassent partie du sacrement de l'ordre. La chose est seulement plus probable. Voyez le traité de Hallier *De sacris electionibus et ordinationibus*, Curs. Theolog. completus., édit Migne, t. XXIV, col. 724 et seq.

---

rum instructionem ordinatur ordo *lectorum*, et ideo prima rudimenta doctrinæ fidei, scilicet vetus Testamentum, eis legendum committitur. Quidam verò sunt fideles et instructi, sed impedimentum habentes ex dæmonis potestate, scilicet energumeni : et ad hoc habet ministerium ordo *exorcistarum*. Et sic patet ratio et numeri et gradùs ordinum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de ordinibus, non secundùm quòd sunt sacramenta, sed secundùm quòd ad hierarchicas actiones ordinantur : et ideo secundùm actiones illas tres ordines distinguit, quorum primus habet omnes tres, scilicet episcopus. Secundus habet duas, scilicet sacerdos. Sed tertius habet unam, scilicet purgare, ipse scilicet diaconus, qui *minister* dicitur : et sub hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur. Sed ordines habent quòd sint sacramenta, ex relatione ad maximum sacramentorum : et ideo secundùm hoc debet numerus ordinum accipi.

Ad secundum dicendum, quòd in primitiva Ecclesia, propter paucitatem ministrorum, omnia inferiora ministeria diaconis committebantur, ut patet per Dionysium tertio capite *Ecclesiasticæ hierarchiæ*, ubi dicit : « Ministrorum alii stant ad portas templi clausas, alii aliud proprii ordinis operantur : alii autem sacerdotibus proponunt super altare sacrum panem, et benedictionis calicem. » Nihilo minùs erant

les embrasse tous, mais implicitement. Dans la suite, le culte divin ayant pris une grande extension, l'Église partagea entre plusieurs classes distinctes de ministres, le pouvoir qu'elle avoit jusque-là concentré sans distinction dans un seul ordre; et c'est ce qui a fait dire, comme on l'a vu plus haut, au Maître des Sentences, que c'est à l'Église que nous devons l'institution de ces autres ordres.

3° Les ordres se rapportent principalement au sacrement de l'eucharistie, et secondairement aux autres, par la raison que les autres sacrements sont une dépendance de celui de l'eucharistie. Il n'y a donc aucun lieu de compter les ordres d'après le nombre des sacrements.

4° Les anges diffèrent spécifiquement les uns des autres, et peuvent, par conséquent, participer différemment les uns des autres aux dons divins : c'est pour cela qu'on distingue entre eux diverses hiérarchies. Mais tous les hommes ensemble ne sauroient constituer qu'une même hiérarchie, parce qu'ils n'ont tous qu'une même manière de participer aux dons divins, à savoir, par l'intermédiaire des choses sensibles. C'est pourquoi la distinction de plusieurs ordres parmi les anges, ne peut pas se régler d'après quelque rapport que ce soit avec des sacrements, comme cela peut se faire parmi nous, mais uniquement d'après la considération des actions hiérarchiques que chaque ordre parmi eux exerce sur les ordres qui lui sont inférieurs : et, sous ce dernier point de vue, nos ordres répondent aux leurs, puisque notre hiérarchie se compose de trois ordres distingués les uns des autres d'après les trois fonctions hiérarchiques, de même que parmi les anges, chaque hiérarchie a son action hiérarchique particulière.

5° La fonction de psalmiste n'est pas un ordre, mais un office annexé à un ordre : car, comme les psaumes se récitent avec chant, le même ministre peut s'appeler indifféremment psalmiste ou chantre. Or la fonction de chantre ne constitue point un ordre particulier, tant parce que

---

omnes prædictæ potestates, sed implicitè, in una diaconi potestate : sed posteà ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia quod implicitè habebat in uno ordine, explicitè tradidit in diversis : et secundùm hoc dicit Magister in littera (ut suprà) quòd Ecclesia alios ordines sibi instituit.

Ad tertium dicendum, quòd ordines principaliter ordinantur ad sacramentum Eucharistiæ, ad alia autem per consequens, quia etiam alia sacramenta ab eo quod in hoc sacramento continetur derivantur. Unde non oportet quòd distinguantur ordines secundùm sacramenta.

Ad quartum dicendum, quòd angeli differunt specie, et propter hoc in eis potest esse diversus modus accipiendi divina, et ideo etiam diversæ hierarchiæ in eis distinguuntur : sed in hominibus tantùm est una hierarchia, propter unum modum accipiendi divina qui consequitur humanam speciem, scilicet per similitudines rerum sensibilium. Et ideo distinctio ordinum in angelis non potest esse per comparationem ad aliquod sacramentum, sicut est apud nos : sed solùm per comparationem ad hierarchicas actiones, quas in inferiores exercet quilibet ordo in eis : et secundùm hoc nostri ordines eis respondent, quia in nostra hierarchia sunt tres ordines secundùm tres hierarchicas actiones distincti, sicut in qualibet hierarchia una angelorum.

Ad quintum dicendum, quòd Psalmistatus non est ordo, sed officium ordini annexum : quia enim Psalmi cum cantu pronuntiantur, ideo dicitur Psalmista et cantor. Cantor autem

c'est une fonction commune à tout le chœur, que parce qu'elle n'a point de relation particulière à l'eucharistie. Comme cependant c'est une espèce d'office, on la range quelquefois parmi les ordres, en prenant ce dernier mot dans un sens large.

ARTICLE III.

Doit-on distinguer parmi les ordres, des ordres sacrés et d'autres qui ne le soient pas?

Il paroît qu'on ne doit pas diviser les ordres en ordres sacrés et ordres qui ne le sont pas. 1° Tous les ordres sont des sacrements. Or tous les sacrements sont sacrés. Donc tous les ordres le sont par-là même.

2° Les ordres établis dans l'Église n'ont pas d'autre destination que le service divin. Or tout service divin est sacré. Donc tous les ordres sont sacrés.

Mais les ordres sacrés font obstacle à ce qu'on puisse contracter mariage, et annulent tout mariage contracté. Or les quatre ordres mineurs ne sont point des obstacles qui empêchent de contracter mariage, et n'annulent point les mariages contractés. Donc ce ne sont pas des ordres sacrés.

(Conclusion. — Quoique tous les ordres soient sacrés en eux-mêmes, on a raison cependant de les diviser en ordres sacrés et ordres qui ne le sont pas, sous le rapport de la matière sur laquelle ils s'exercent, et qui est une matière consacrée, s'il s'agit du sacerdoce, du diaconat et du sous-diaconat, et une matière non consacrée, s'il s'agit des autres.)

Un ordre peut être dit sacré en deux sens différents, savoir : ou en lui-même, et, en ce sens, tout ordre est sacré, puisque tout ordre est sacrement; ou sous le rapport de la matière sur laquelle il fonctionne, et, en cet autre sens, ceux-là seuls sont sacrés, qui fonctionnent sur une matière

---

non est nomen ordinis specialis; tum quia cantare pertinet ad totum chorum, tum quia non habet aliquam specialem relationem ad Eucharistiæ sacramentum. Quia tamen officium quoddam est, inter ordines largo modo acceptos aliquando computatur.

ARTICULUS III.

Utrùm ordines debeant distingui per sacros et non sacros.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ordines non debeant distingui per *sacros* et *non sacros*. Omnes enim ordines sacramenta quædam sunt. Sed omnia sacramenta sunt sacra. Ergo omnes ordines sunt sacri.

2. Præterea, secundùm ordines Ecclesiæ non deputatur aliquis nisi ad divina officia. Sed omnia talia sunt sacra. Ergo et omnes ordines sunt sacri.

Sed contra est, quòd ordines sacri impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt contractum. Sed quatuor inferiores ordines non impediunt contrahendum, nec dirimunt contractum. Ergo non sunt sacri ordines.

(Conclusio. — Quamvis omnes secundùm se ordines sacri sint, rectè tamen ratione materiæ circa quam versantur (quæ in sacerdotio, diaconatu, et subdiaconatu consecrata est, et non in aliis) per sacros et non sacros distinguuntur.)

Respondeo dicendum, quòd ordo dicitur *sacer* dupliciter : uno modo secundùm se, et sic quilibet ordo est sacer, cùm sit sacramentum quoddam. Alio modo ratione materiæ circa quam habet aliquem actum, et sic ordo *sacer* dicitur, qui habet aliquem actum circa rem ali-

consacrée. Or il n'y en a que trois de cette dernière espèce, savoir : le sacerdoce et le diaconat, qui exercent une action sur le corps et le sang consacré de Jésus-Christ; et le sous-diaconat, qui exerce son action sur les vases sacrés ; et c'est pour cela qu'eux aussi sont astreints à la continence, parce qu'il faut être saint et pur de toute souillure pour toucher aux choses saintes.

Par-là sont résolus d'avance les arguments qu'on nous oppose.

ARTICLE IV.

Les fonctions des ordres sont-elles convenablement indiquées dans le quatrième livre des Sentences?

Il paroît que les fonctions des ordres n'ont pas été convenablement indiquées par le Maître des Sentences. 1° L'absolution a pour objet de préparer à recevoir le corps du Seigneur. Or le soin de préparer à la réception des sacrements est une chose qui regarde les ordres inférieurs. Donc il ne convenoit pas de ranger l'absolution des péchés parmi les fonctions du prêtre.

2° Le baptême, sans autre intermédiaire, fait l'homme à la ressemblance de Dieu, en lui imprimant son caractère qui a pour effet de refaire cette divine ressemblance. Or prier et offrir des oblations sont des actes qui se rapportent immédiatement à Dieu. Donc tout homme baptisé peut s'en acquitter, et non pas les prêtres seuls.

3° Chaque ordre a ses fonctions particulières. Or c'est la fonction du sous-diacre de mettre les oblations sur l'autel et de lire l'épître, comme ce sont encore les sous-diacres qui portent la croix devant le pape. Donc ce n'est pas au diacre que doivent être assignées ces sortes de fonctions.

4° Le nouveau Testament ne contient pas d'autres vérités que celles que contient l'ancien. Or c'est aux lecteurs à lire l'ancien Testament. Donc c'est également à eux, et non aux diacres, à lire le nouveau.

---

quam consecratam : et sic sunt tantùm tres ordines *sacri*, scilicet sacerdotium et diaconatus, qui habent actum circa corpus Christi, et sanguinem consecratum, et subdiaconatus; qui habet actum circa vasa consecrata, et ideo eis etiam continentia indicitur, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV

Utrùm actus ordinum convenienter in littera assignentur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd actus ordinum inconvenienter in littera (IV. *Sent.*), assignentur. Quia per absolutionem præparatur aliquis ad corpus Christi sumendum. Sed præparatio suscipientium sacramentum pertinet ad inferiores ordines. Ergo inconvenienter absolutio à peccatis ponitur inter actus sacerdotis.

2. Præterea, homo per baptismum est immediatè Deo configuratus, characterem configurantem suscipiens. Sed orare et offerre oblationes sunt actus immediatè ad Deum ordinati. Ergo quilibet baptizatus potest hos actus facere, et non soli sacerdotes.

3. Præterea, diversorum ordinum diversi sunt actus. Sed oblationes in altari ponere, et epistolam legere, ad subdiaconum pertinet; crucem etiam ferunt subdiaconi coram Papa. Ergo hi non debent poni actus diaconi.

4. Præterea, eadem veritas continetur in veteri et novo Testamento. Sed legere vetus Testamentum est lectorum. Ergo eadem ratione et legere novum et non diaconorum.

5° Les apôtres n'ont pas prêché autre chose que l'Evangile de Jésus-Christ, comme nous le voyons par ce que dit l'Apôtre au chapitre premier de son épître aux Romains. Or ce sont les sous-diacres qui ont pour fonction de redire aux fidèles la doctrine des apôtres. Donc ce devroit être également leur office de leur redire la doctrine de l'Evangile.

6° Ainsi que l'enseigne saint Denis dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, chap. V (1), ce qui est le propre d'un ordre plus élevé ne doit pas convenir à un ordre inférieur. Or c'est l'office du sous-diacre de présenter la burette. Donc cette fonction ne devroit pas être assignée à l'acolyte.

7° Les fonctions spirituelles doivent avoir le pas sur les fonctions matérielles. Or la fonction de l'acolyte est purement matérielle. Donc l'exorciste, qui est au-dessous de l'acolyte, ne doit pas avoir pour fonction la charge toute spirituelle de chasser les démons.

8° Les fonctions qui se rapportent le plus l'une à l'autre doivent être placées à côté l'une de l'autre. Or la fonction de lire l'ancien Testament doit se rapporter plus que les autres à celle de lire le nouveau, qui pourtant est assignée à des ordres plus élevés. Donc elle ne doit pas être confiée aux lecteurs, mais plutôt aux acolytes, vu surtout que le flambeau matériel que ceux-ci portent dans leurs mains signifie le flambeau spirituel de la vérité révélée.

9° Les fonctions assignées à chaque ordre doivent se rapporter à des actes spirituels que ceux qui sont ordonnés pour les remplir aient seuls la force d'exercer, exclusivement aux autres fidèles. Or les portiers n'ont pas plus de force pour ouvrir et fermer les portes des églises, que tout autre fidèle. Donc ce n'est pas cette fonction qui doit leur être assignée.

(Conclusion. — On a assigné convenablement à chaque ordre sa fonction, en se réglant d'après le rapport que chacune de ces fonctions peut avoir au sacrement de l'eucharistie.)

(1) Αἱ μὲν γὰρ ἥττους ἐπὶ τὰ κρείττω μεταμηδὲν ἀδυνατοῦσι. Voyez, t. I, pag. 362, Oper. S. Dionys., édit. d'Anvers, 1634.

---

5. Præterea, apostoli nihil aliud prædicaverunt quàm Evangelium Christi, ut patet *Rom.*, I. Sed doctrina apostolorum committitur subdiaconis enuntianda. Ergo et doctrina Evangelii.

6. Præterea, secundùm Dionysium (lib. *De Hier. Eccles.*, cap. V), « quod est superioris ordinis, non debet inferiori convenire. » Sed ministrare cum urceolo est actus subdiaconorum. Ergo non debet acolytis attribui.

7. Præterea, actus spirituales debent corporalibus præeminere. Sed acolytus non habet nisi actum corporalem. Ergo exorcista non habet actum spiritualem pellendi dæmones, cùm sit inferior.

8. Præterea, quæ magis conveniunt, juxta se ponenda sunt. Sed legere vetus Testamentum maximè debet convenire cum lectione novi Testamenti, quæ competit superioribus ministris. Ergo legere vetus Testamentum non debet poni actus lectoris, sed magis acolyti, et præcipuè cùm lumen corporale quod acolyti deferunt, significet lumen spiritualis doctrinæ.

9. Præterea, in quolibet actu ordinis specialis debet esse aliqua vis spiritualis quam habeant ordinati præ aliis. Sed in apertione et clausione ostiorum non habent aliam potestatem ostiarii quàm alii homines. Ergo hoc non debet poni actus ipsorum.

(Conclusio. — Conveniens singulis ordinibus assignatus est actus, ille nimirùm per quem proximè ad Eucharistiæ sacramentum ordinatur is qui ordinem suscipit.)

Comme les pouvoirs conférés dans l'ordination ont pour objet final le sacrement de l'eucharistie, ainsi que nous l'avons dit précédemment, art. 2, on doit considérer comme la principale fonction de chaque ordre celle qui se rapporte le plus prochainement à ce sacrement; et, par la même raison, un ordre est plus élevé qu'un autre ordre, à proportion que quelqu'une de ses fonctions le rapproche davantage de ce même sacrement. Mais comme, à raison de l'éminente dignité de l'eucharistie, les rapports de chacun des ordres avec ce sacrement sont nombreux, il n'est point étonnant que chaque ordre ait à remplir plusieurs fonctions, outre la principale, et en d'autant plus grand nombre que ces ordres sont plus éminents, puisque plus une vertu d'agir est élevée, plus elle embrasse d'objets.

Je réponds aux arguments : 1° On distingue deux degrés de préparation à la réception des sacrements, savoir, la préparation éloignée, et c'est l'affaire des ministres inférieurs; et la préparation prochaine, qui met en état de recevoir immédiatement les sacrements, et celle-ci regarde les prêtres, par la raison que, dans les choses même de l'ordre naturel, c'est le même agent qui donne à la matière sa dernière préparation pour recevoir la forme, et qui lui donne cette forme elle-même. Et comme c'est en nous purifiant de nos péchés, que nous nous disposons le plus prochainement à recevoir l'eucharistie, c'est le prêtre qui est le ministre proprement dit de tous les sacrements qui ont pour principal objet de nous purifier de nos péchés, c'est-à-dire du baptême, de la pénitence et de l'extrême-onction.

2° Des actes peuvent se rapporter immédiatement à Dieu de deux manières, savoir, 1° comme lui étant adressés par une personne privée, comme de prier ou de faire des vœux en son particulier, et autres actions semblables, et toute personne baptisée est apte à faire de tels actes; 2° comme se faisant au nom de toute l'Eglise, et il n'y a que le prêtre qui puisse en faire de tels qui se rapportent immédiatement à Dieu, parce

---

Respondeo dicendum, quòd cùm consecratio, quæ fit in ordinis sacramento, ordinetur ad sacramentum Eucharistiæ, ut dictum est (art. 2), ille est principalis actus uniuscujusque ordinis, secundùm quem magis proximè ordinatur ad Eucharistiæ sacramentum, et secundùm hoc etiam unus ordo est alio eminentior, secundùm quòd unus actus magis de proximo ad prædictum sacramentum ordinatur. Sed quia ad Eucharistiæ sacramentum quasi dignissimum multa ordinantur, ideo non est inconveniens ut præter principalem actum etiam multos actus unus ordo habeat, et tantò plures quantò est eminentior : quia virtus quantò est superior, tantò ad plura se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est præparatio suscipientium sacramentum : quædam remota, et hæc per ministros efficitur; quædam proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentorum susceptionem; et hæc pertinet ad sacerdotes, quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima dispositione ad formam, et recipit formam. Et quia in proxima dispositione ad Eucharistiam fit aliquis per hoc quòd à peccatis purgatur, ideo omnium sacramentorum quæ sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scilicet baptismi, pœnitentiæ et extremæ unctionis.

Ad secundum dicendum, quòd actus aliqui immediatè ad Deum ordinantur dupliciter : uno modo ex parte unius personæ tantùm, sicut facere orationes singulares, et vovere, et hujusmodi; et talis actus competit cuilibet baptizato; alio modo ex parte totius Ecclesiæ, et sic solus sacerdos habet actus immediatè ad

qu'il est seul chargé de représenter l'Eglise entière, comme il est le seul qui consacre l'eucharistie, ce sacrement qui est l'acte par excellence de l'Eglise universelle.

3° Les oblations offertes par le peuple sont les mêmes qui sont offertes par les mains du prêtre, et, par conséquent, elles demandent deux ministères séparés : l'un qui tienne la place du peuple, et c'est celui du sous-diacre, qui reçoit les oblations du peuple et les place sur l'autel, ou les présente au diacre ; l'autre, qui tienne la place du prêtre, et c'est celui du diacre, qui sert les oblations au prêtre lui-même. Et comme cette fonction est la principale de chacun de ces deux ordres, il s'ensuit que le diaconat est au-dessus du sous-diaconat. Quant à la fonction de lire l'épître, elle n'appartient au diacre, qu'en tant que les ordres plus élevés contiennent en eux-mêmes les pouvoirs des ordres moins élevés. Il en est de même de la fonction de porter la croix, suivant les usages de certaines églises : car il n'y a nul inconvénient à ce que chaque église ait ses usages particuliers, relativement aux fonctions de moindre importance.

4° La doctrine est une préparation éloignée pour recevoir l'eucharistie, et c'est pour cela que la charge de la faire entendre au peuple est confiée aux ministres. Mais la doctrine du vieux Testament est une préparation encore plus éloignée que celle du nouveau, puisqu'elle ne donne qu'en figure des instructions qui puissent se rapporter à ce sacrement : pour cette raison, on réserve aux ministres des degrés plus élevés la fonction de lire le nouveau Tesmament, et on abandonne à ceux d'un degré inférieur celle de lire l'ancien. Quant à la doctrine renfermée dans le nouveau Testament, celle que Notre-Seigneur a enseignée en personne surpasse en excellence l'explication qu'en ont donnée les apôtres : c'est pourquoi la fonction de lire l'Evangile est attribuée aux diacres, et celle de lire l'Epître, aux sous-diacres.

5° Par-là est d'avance résolu le cinquième argument.

Deum ordinatos, quia ipse solus potest gerere personam totius Ecclesiæ, qui consecrat Eucharistiam, quæ est sacramentum universalis Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quòd oblationes à populo oblatæ, per sacerdotem offeruntur; et ideo duplex ministerium circa oblationes est necessarium. Unum, ex parte populi; et hoc est subdiaconi, qui accipit oblationes à populo, et altari imponit, vel offert diacono. Aliud, ex parte sacerdotis; et hoc diaconi est, qui oblationes ministrat ipsi sacerdoti : et in hoc est actus principalis utriusque ordinis, et propter hoc ordo diaconi est superior. Legere autem Epistolam non est diaconi, nisi secundùm quòd actus inferiorum ordinum superioribus attribuuntur : similiter etiam crucem ferre, et hoc secundùm consuetudinem aliquarum Ecclesiarum, quia in actibus secundariis non est inconveniens diversas consuetudines esse.

Ad quartum dicendum, quòd doctrina est remota præparatio ad sacramentum suscipiendum : et ideo pronuntiatio doctrinæ ministris committitur. Sed doctrina veteris Testamenti adhùc est magis remota quàm doctrina novi, quia non instruit de hoc sacramento nisi in figuris : et ideo novum Testamentum superioribus ministris pronuntiandum committitur; vetus autem inferioribus. Doctrina etiam novi Testamenti perfectior est, quam Dominus per seipsum tradidit, quàm ipsius manifestatio per apostolos : et ideo Evangelium diaconis, Epistola subdiaconis committuntur.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

6° Les acolytes exercent leur action sur la burette seulement, et non sur ce que la burette doit contenir; au lieu que le sous-diacre exerce la sienne sur ce que doit contenir la burette, puisqu'il prend le vin et l'eau pour les verser dans le calice, et qu'ensuite c'est lui qui verse l'eau sur les mains du prêtre. Le diacre, de son côté, pas plus que le sous-diacre, n'a d'action sur ce que doit contenir le calice, mais son action s'exerce sur le calice seulement, au lieu que le prêtre exerce la sienne sur ce qui est contenu dans le calice. C'est pourquoi, de même que le sous-diacre dans son ordination reçoit le calice vide, et le prêtre le calice préparé avec le vin et l'eau, ainsi l'acolyte reçoit la burette vide et le sous-diacre la burette pleine. Voilà de quelle manière les ordres s'enchaînent les uns aux autres.

7° Les fonctions de l'acolyte, quoique matérielles, ont un rapport plus prochain à celle des ordres sacrés, que celles de l'exorciste, qui pourtant sont spirituelles en quelque manière, puisque les acolytes exercent leur ministère sur les vases qui contiennent la matière du sacrement, c'est-à-dire sur le vin, qui, à raison de sa liquidité, a besoin d'être renfermé dans un vaisseau quelconque : et c'est pour cela que l'ordre des acolytes est le plus élevé de tous les ordres mineurs.

8° Les fonctions des acolytes se rapportent plus prochainement, comme cela est évident de soi-même, aux principales fonctions des ordres majeurs, que celles des autres ordres moindres; et cela est vrai même de leurs fonctions secondaires, qui ont pour objet de préparer le peuple au moyen de l'instruction, puisque l'acolyte, par le luminaire qu'il porte, figure visiblement la doctrine du nouveau Testament, tandis que le lecteur ne figure cette même doctrine que par la lecture qu'il fait des figures qu'en contient l'ancien; l'office de l'acolyte est donc supérieur à celui du lecteur. On peut raisonner de même au sujet de l'exorciste : car de même que les fonctions du lecteur se rapportent aux fonctions secondaires

---

Ad sextum dicendum, quòd acolyti habent actum super urceolum tantùm, non supra ea quæ in urceolo continentur; sed subdiaconus habet actum super contentis in urceolo, quia utitur aqua et vino ad ponendum in calice, et aquam iterùm manibus sacerdotis præbet. Et diaconus, sicut et subdiaconus, solùm habet actum super calicem, non super contenta : sed sacerdos super contenta : et ideo sicut subdiaconus in sui ordinatione accipit calicem vacuum, sacerdos plenum, ita acolytus urceolum vacuum, sed subdiaconus plenum : et sic est quædam connexio in ordinibus.

Ad septimum dicendum, quòd corporales actus acolyti magis de proximo ordinantur ad actum sacrorum ordinum, quàm exorcistæ actus, quamvis sit aliquo modo spiritualis, quia acolyti habent ministerium super vasa in quibus materia sacramenti continetur, quantùm ad vinum, quod vase continente indiget propter sui humiditatem : et ideo inter omnes minores ordines ordo acolytorum superior est.

Ad octavum dicendum, quòd actus acolytorum se habet propinquiùs ad actus principales superiorum ministrorum, quàm actus aliorum minorum ordinum, ut per se patet, et similiter etiam quantùm ad actus secundarios, quibus populum per doctrinam disponunt; quia acolytus doctrinam novi Testamenti visibiliter figurat lumen portans, sed lector recitando figuras alias : ideo acolytus est superior. Similiter etiam exorcista; quia sicut se habet actus lectoris ad actum secundarium diaconi et subdiaconi, ita se habet actus exorcistæ ad secun-

du diacre et du sous-diacre, ainsi celles de l'exorciste se rapportent aux fonctions secondaires du prêtre, qui sont de lier et de délier, et par lesquelles l'homme achève d'être délivré de la servitude du démon. On voit par-là combien est régulière la progression établie entre les ordres, puisque le prêtre a pour coopérateurs dans sa principale fonction, qui est de consacrer le corps de Notre-Seigneur, seulement les ministres des trois ordres les plus proches du sien, et dans ses fonctions secondaires, qui sont de lier et de délier, les ministres de tous les ordres au-dessous de lui.

9° Quelques-uns soutiennent que le portier, dans son ordination, reçoit une force divine pour pouvoir écarter les profanes de l'entrée du temple, comme fit Jésus-Christ lorsqu'il chassa les vendeurs du temple de Jérusalem; mais nous verrions dans un don de ce genre une grace d'un titre purement gratuit, plutôt qu'une grace sacramentelle.

Nous dirons, en conséquence, que le portier reçoit dans son ordination, le pouvoir de remplir d'office cette fonction, quoique d'autres puissent aussi s'en acquitter, mais sans le faire d'office. Il en est de même par rapport à toutes les fonctions des ordres mineurs : tout autre que des minorés peut les remplir licitement, sans en avoir pourtant la charge officielle, de même qu'on pourroit (1) dire la messe dans une maison non consacrée, quoique la consécration des églises ait pour objet de les destiner spécialement à être les asiles proprement dits du saint sacrifice.

ARTICLE V.

Est-ce dans le moment où l'évêque présente le calice au prêtre que le caractère de l'ordre est imprimé à celui-ci?

Il paroît que ce n'est pas dans le moment où le calice lui est présenté, que le prêtre reçoit le caractère de l'ordre. 1° La consécration du prêtre

(1) Cela doit s'entendre des cas de nécessité, et abstraction faite de la défense qu'en fait

---

darium actum sacerdotis, scilicet, ligare et absolvere, per quem totaliter homo à servitute diaboli liberatur. Et in hoc patet ordinatissimus ordinis progressus, quia sacerdoti, quantùm ad actum ejus principalem, scilicet consecrare corpus Christi, cooperantur tantùm tres superiores ordines; sed quantùm ad actum ejus secundarium, qui est absolvere et ligare, cooperantur superiores et inferiores.

Ad nonum dicendum, quòd quidam dicunt quòd in susceptione ordinis, ostiario datur quædam vis divina, ut arcere possit alios ab introitu templi, sicut et in Christo fuit quando ejecit vendentes de templo; sed hoc magis pertinet ad gratiam gratis datam, quàm ad gratiam sacramenti.

Et ideo dicendum, quòd suscipit potestatem, ut ex officio hoc agere possit, quamvis etiam ab aliis fieri possit, sed non ex officio : et ita est in omnibus actibus minorum ordinum quòd possint per alios licitè fieri, quamvis illi ad hoc non habeant aliquod officium, sicut etiam in domo non consecrata potest dici missa, quamvis consecratio Ecclesiæ ad hoc ordinetur, ut in ea missa dicatur.

ARTICULUS V.

Utrùm sacerdoti character imprimatur in ipsa calicis porrectione.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd sacerdoti character non imprimatur in ipsa calicis porrectione. Quia consecratio sacerdotis fit

se fait au moyen d'une onction, comme la confirmation quand on la reçoit. Or celui qui est confirmé reçoit le caractère dans le moment où il reçoit l'onction. Donc ce ne doit pas être dans le moment où le calice lui est présenté, que le prêtre reçoive le caractère sacerdotal.

2° Notre-Seigneur a donné à ses disciples le pouvoir sacerdotal lorsqu'il leur a dit : « Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis, etc., » *Joan.*, XX, 23. Or c'est au moyen de l'imposition des mains qu'on reçoit le Saint-Esprit. Donc c'est au moment de l'imposition des mains qu'on reçoit aussi le caractère de l'ordre.

3° L'évêque ne consacre pas uniquement les personnes de ses ministres; il consacre aussi les ornements dont ils doivent se couvrir. Or, pour la consécration de ces ornements, la bénédiction de l'évêque suffit. Donc il suffit aussi de la bénédiction de l'évêque pour opérer la consécration des ministres eux-mêmes.

4° L'évêque présente au prêtre non-seulement le calice, mais aussi la robe sacerdotale. Si donc la présentation du calice confère à celui qui le reçoit le caractère sacerdotal, celle de la chasuble lui en imprimera un second, et ainsi il recevra deux caractères sacerdotaux; ce qui est inadmissible.

5° L'ordre du diaconat ressemble plus au sacerdoce que celui du sous-diaconat. Or si c'étoit la présentation du calice qui dût imprimer le caractere sacerdotal, l'ordre du sous-diaconat ressembleroit plus au sacerdoce que celui du diaconat, puisque c'est aussi la présentation du calice qui imprime au sous-diacre le caractère propre de son ordre. Donc il est faux que ce soit la présentation du calice qui imprime le caractère sacerdotal.

6° Ce qui rapproche l'ordre des acolytes de celui des prêtres, c'est plutôt le droit qu'ils ont de présenter la burette, que celui qui leur appartient aussi de porter le chandelier. Or les acolytes reçoivent le caractère de leur ordre plutôt au moment où l'évêque leur met en main le chandelier,

l'Eglise ; car nous avons vu (III part., quest. LXXXIII, art. 3, *ad* 1) que la chose est positivement défendue. *Sylvius*. Voyez aussi le concile de Trente, *sess.* XXII.

---

cum quadam unctione, sicut et confirmatio : sed in confirmatione in ipsa unctione imprimitur character. Ergo etiam in sacerdotio, et non in calicis porrectione.

2. Præterea, Dominus dedit discipulis sacerdotalem potestatem quando dixit : « Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, etc. » *Joan.*, XX. Sed Spiritus sanctus datur per manûs impositionem. Ergo et in ipsa manûs impositione imprimitur character ordinis.

3. Præterea, sicut consecrantur ministri, ita et vestes ministrorum. Sed vestes sola benedictio consecrat. Ergo et in ipsa benedictione episcopi consecratio sacerdotis efficitur.

4. Præterea, sicut sacerdoti datur calix, ita et vestis sacerdotalis. Si ergo in datione calicis imprimitur character, eadem ratione et in datione casulæ; et sic sacerdos haberet duos characteres, quod falsum est.

5. Præterea, ordo diaconi conformior est ordini sacerdotis, quàm ordo subdiaconi. Sed si character imprimeretur sacerdoti in ipsa calicis porrectione, subdiaconus esset conformior sacerdoti quàm diaconus, quia subdiaconus characterem recipit in ipsa calicis porrectione, non autem diaconus. Ergo character sacerdotalis non imprimitur in ipsa calicis porrectione.

6. Præterea, acolytorum ordo magis appropinquat ad actum sacerdotis per hoc quòd habet actum super urceolum, quàm per hoc quòd habet actum super candelabrum. Sed magis im-

qu'à celui où il leur présente la burette, puisque leur nom même d'*acolytes* signifie l'action de porter un cierge (1). Donc ce n'est pas en recevant le calice que le prêtre reçoit le caractère propre de son ordre (2).

Mais la principale fonction de l'ordre sacerdotal consiste à consacrer le corps et le sang de Jésus-Christ. Or c'est dans la cérémonie de la présentation du calice que ce pouvoir est donné à l'ordinand. Donc c'est dans ce même moment que l'ordinand reçoit le caractère sacerdotal.

(CONCLUSION. — Comme la principale fonction du prêtre est celle de con-

(1) C'est l'étymologie que semble assigner à ce mot saint Isidore (lib. VII *Etymologiarum seu originum*, cap. 12), quoiqu'on puisse l'interpréter différemment; car voici ce que disoit le saint archevêque de Séville dans le passage en question : « Acolyti græcè, latinè *ceroferarii* dicuntur à cereis deportandis quando legendum est evangelium aut sacrificium offerendum. » Or ces mots *à cereis deportandis* pouvoient fort bien dans la pensée de saint Isidore, se rapporter uniquement au mot *ceroferarii*, qui a effectivement pour étymologie *cereum ferre*. Quant au mot même d'acolyte, il vient évidemment, si on l'écrit avec un *h*, de cette manière : *acolythe*, du mot grec ἀκόλουθος, qui signifie simplement celui qui suit un autre, ou qui le sert; ou si on l'écrit sans *h*, comme nous le faisons d'après l'orthographe actuelle, d'α privatif et de κωλυω, qui signifie *empêcher*; c'est-à-dire que l'acolyte, en vertu de sa dénomination même, ne doit point être empêché d'approcher des saints mystères.

(2) D'après l'enseignement du concile de Florence, contenu dans le décret d'Eugène IV pour l'union des Arméniens, la matière du sacrement de l'ordre est l'instrument que l'évêque met entre les mains de chaque ordinand en lui conférant l'ordre qu'il s'agit pour lui de recevoir : *illud per cujus traditionem confertur ordo*, et sa forme, les paroles par conséquent qui accompagnent cette tradition. La matière de l'ordre du portier, pour commencer par celui qu'on doit recevoir le premier, ce sont donc les clefs d'église que l'évêque met entre les mains de celui qui reçoit cet ordre; et la forme, ce sont des paroles telles que les suivantes, qui accompagnent cette cérémonie aux termes du pontifical romain : *Sic agite quasi reddituri Deo rationem pro iis rebus quæ iis rebus recluduntur*. La matière de l'ordre de lecteur, c'est le livre des leçons de l'Ecriture, et sa forme ces paroles ou de semblables : *Accipe, et esto relator verbi Dei*. La matière de l'ordre d'exorciste, c'est le livre des exorcismes; et sa forme, des paroles telles que celles-ci : *Accipe et commenda memoriæ, et habeto potestatem imponendi manus super energumenum, sive baptizatum, sive catechumenum*. La matière de l'ordre d'acolyte, ce sont les burettes vides; et sa forme, des paroles telles que les suivantes : *Accipe urceolum ad suggerendum vinum et aquam in eucharistiam sanguinis Christi*. La matière du sous-diaconat, c'est le calice avec la patène, l'un et l'autre présentés vides par l'évêque, et la forme, ces paroles : *Videte cujus ministerium vobis traditur*. Le livre des Epîtres, qui est présenté ensuite au sous-diacre, avec les paroles qui accompagnent cette nouvelle cérémonie, indique seulement une des fonctions secondaires qu'il aura à remplir. La matière de l'ordre du diaconat, c'est, d'après la doctrine expresse du décret d'Eugène IV ou du concile de Florence, la présentation du livre des Evangiles; et la matière enfin de celui de prêtrise, celle du calice avec le vin, et de la patène avec le pain : *Presbyteratus traditur per calicis cum vino, et patenæ cum pane porrectionem, diaconatus verò per libri Evangeliorum dationem;* ce sont les paroles mêmes du décret. La forme de l'ordre du diaconat, ce sont donc les paroles : *Accipe potestatem legendi Evangelium*, etc., et celle de l'ordre de prêtrise, ces autres paroles : *Accipe potestatem offerendi sacrificium Deo*, etc., à moins d'admettre avec Sylvius, Bellarmin, etc., deux matières et deux formes partielles pour le diacre, et de même pour la prêtrise; et dans ce cas l'imposition des mains de l'évêque seroit l'autre matière de chacun des deux sacrements, et l'autre forme,

---

primitur character in acolytis quando accipiunt candelabrum, quàm quando accipiunt urceolum, quia nomen *acolyti cerei portationem* significat. Ergo in sacerdote non imprimitur character quando calicem accipit.

Sed contra : Principalis actus ordinis sacerdotis est consecrare corpus Christi. Sed ad hoc datur illi potestas in calicis porrectione. Ergo tunc imprimitur character.

(CONCLUSIO. — Cùm principalis actus sacer-

sacrer le corps et le sang de Jésus-Christ, on a raison de dire que c'est au moment où le calice lui a été présenté, en même temps que lui ont été adressées, pour lui expliquer cette action, certaines paroles que le prêtre a reçu le caractère sacerdotal.)

Ainsi qu'il a été dit plus haut, art. 4, c'est à celui qui doit prononcer la forme, à préparer le plus prochainement la matière à laquelle cette forme doit être appliquée. C'est pourquoi l'évêque fait deux choses lorsqu'il confère les ordres : car, 1° il prépare les ordinands pour l'ordre qu'ils ont à recevoir, et, 2° il leur donne le pouvoir attaché à cet ordre. Or la préparation dont nous venons de parler consiste en trois choses, savoir, dans la bénédiction, l'imposition des mains et l'onction. La bénédiction qui leur est donnée les attache au service de l'autel, et c'est pour cela qu'elle est donnée à tous. L'imposition des mains leur confère (1) la plénitude de la grace, qui est nécessaire pour remplir comme il faut les offices les plus relevés ; c'est pour cela qu'elle n'est donnée qu'aux diacres ainsi qu'aux prêtres, parce que l'un et l'autre sont les seuls qui soient chargés de la dispensation des sacrements, savoir le prêtre, comme principal agent, et le diacre, comme ministre du premier. Mais l'onction donne de plus le droit de manier en quelque sorte le sacrement lui-même ; c'est pourquoi il n'y a que les prêtres qui la reçoivent, parce qu'eux seuls ont le droit de toucher de leurs mains au corps de Jésus-Christ. Pour la même raison, l'évêque fait aussi des onctions sur le calice qui doit contenir le précieux sang, et sur la patène qui doit recevoir le corps. Mais l'action qui a pour

les paroles qui accompagnent pour chacun de ces deux ordres cette nouvelle cérémonie ; mais il semble plus naturel de n'admettre qu'une matière et qu'une forme, au lieu de deux, pour chaque sacrement, et de considérer l'imposition des mains en question comme une cérémonie qui complète l'ordination, sans imprimer pour cela un nouveau caractère.

(1) Si l'imposition des mains dont parle ici saint Thomas confère *ex opere operato* la plénitude de la grace, comment n'est-elle qu'une préparation à la réception du sacrement? Est-ce que la grace est conférée *ex opere operato* par les actes préparatoires à la réception d'un sacrement, et non dans sa réception même? Disons donc avec Sylvius que saint Thomas n'a voulu parler que de l'effet des prières de l'Eglise qui accompagnent cette imposition des mains, *ex opere operantis*, ou qu'il y a ici un vice de rédaction que le saint docteur auroit sans doute corrigé, s'il eût pu mettre la dernière main à son ouvrage.

---

dotis sit corpus et sanguinem Christi consecrare, rectè in ipsa calicis datione sub certa verborum forma imprimitur sacerdotalis character.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut dictum est, art. 4), ejusdem est formam aliquam inducere, et materiam de proximo præparare ad formam. Unde episcopus in collatione ordinum duo facit : præparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit. Præparat quidem, et instruendo eos de proprio officio, et aliquid circa eos operando, ut idonei sint ad potestatem accipiendam. Quæ quidem præparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manûs impositione et unctione. Per benedictionem divinis obsequiis mancipantur ; et ideo benedictio omnibus datur. Sed per manûs impositionem datur plenitudo gratiæ, per quam ad magna officia sint idonei ; et ideo solis diaconis et sacerdotibus fit manûs impositio, quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni sicut principali, et alteri sicut ministro. Sed unctione ad aliquod sacramentum tractandum consecrantur ; et ideo unctio solis sacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Christi tangunt, sicut etiam calix inungitur, qui continet sanguinem, et patena, quæ continet corpus. Sed potestatis collatio fit per hoc quòd datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet. Et quia

effet de conférer le pouvoir attaché à un ordre quelconque, est proprement celle qui confère celui d'en remplir la fonction spéciale; comme donc la principale fonction du prêtre est celle de consacrer le corps et le sang de Jésus-Christ, c'est lorsque l'évêque presente le calice à l'ordinand sous une forme de paroles déterminée, que celui-ci reçoit le caractère sacerdotal.

Je réponds aux arguments : 1° La confirmation ne confère point à celui qui la reçoit la charge d'accomplir une action sacramentelle sur une matière sensible quelconque; voilà pourquoi ce n'est point par la présentation d'un instrument sacré que le caractère en est imprimé, mais seulement par l'imposition des mains et par l'onction que reçoit le confirmand. Or il en est autrement pour l'ordre sacerdotal; il n'y a donc point à assimiler ces deux sacrements l'un à l'autre.

2° Notre-Seigneur donna à ses disciples le pouvoir sacerdotal, quant à la principale des fonctions propres de cet ordre, la veille de sa passion, lorsqu'il leur dit après le souper : « Prenez et mangez. » C'est ce qui fait qu'il ajouta : « Faites ceci en mémoire de moi. » Quant au pouvoir de lier et de délier qu'il leur donna après sa résurrection, ce pouvoir ne regarde qu'une fonction secondaire de ce même ordre.

3° Les vêtements sacrés n'ont pas besoin d'une autre consécration que de celle qui les voue au culte divin : c'est pour cela qu'il suffit qu'ils soient bénits. Mais les ordinands ont besoin d'une autre consécration encore que de celle-là, comme on peut s'en convaincre par ce qui a été dit dans le corps de cet article.

4° Les vêtements sacerdotaux ont pour objet de signifier, non le pouvoir qui est donné au prêtre, mais les dispositions qu'a besoin d'avoir celui-ci pour l'exercer. Aussi ni le prêtre, ni tout autre ordinand ne reçoit-il le caractère dans le moment même où il reçoit l'ornement propre à son ordre.

5° Le pouvoir du diacre tient le milieu entre celui du sous-diacre et celui du prêtre : car le pouvoir du prêtre s'exerce directement sur le corps

---

principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata, character sacerdotalis imprimitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd in confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exteriorem; et ideo character ibi non imprimitur in aliqua exhibitione alicujus rei, sed in sola manûs impositione et unctione. Sed in ordine sacerdotali aliter est; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd Dominus discipulis dedit sacerdotalem potestatem, quantùm ad principalem actum, ante passionem in cœna, quando dixit : « Accipite et manducate; » unde subjunxit : « Hoc facite in meam commemorationem. » Sed post resurrectionem dedit eis potestatem sacerdotalem, quantùm ad actum secundarium, qui est ligare et solvere.

Ad tertium dicendum, quòd in vestibus non requiritur alia consecratio, nisi quòd divino cultui mancipentur. Et ideo sufficit eis pro consecratione benedictio; sed aliter est de ordinatis, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quòd vestis sacerdotalis non significat potestatem sacerdoti datam, sed idoneitatem quæ in eo requiritur ad actum potestatis exequendum. Et ideo nec sacerdoti, nec alicui alii, imprimitur character in alicujus vestis datione.

Ad quintum dicendum, quòd potestas diaconi est media inter potestatem subdiaconi et sacer-

de Jésus-Christ, tandis que celui du sous-diacre ne s'exerce que sur les vases sacrés; au lieu que le pouvoir du diacre s'exerce sur le corps de Jésus-Christ, en tant que ce corps adorable est contenu dans un vase. De là vient que la fonction du diacre consiste, non à toucher le corps de Jésus-Christ, mais à le porter sur la patène, et à distribuer le précieux sang, en présentant le calice aux fidèles : ainsi, le pouvoir dont il est investi, quant à sa fonction principale, n'a pu être exprimé, ni par la seule présentation du vase sacré, ni par la présentation de la matière du sacrement; au lieu que le pouvoir qui lui convient, quant à sa fonction secondaire, lui est signifié par le livre des Evangiles qui lui est mis entre les mains, en même temps que l'autre est sous-entendu. Par conséquent, c'est en recevant le livre des Evangiles, que le diacre recoit le caractère de son ordre.

6° La principale fonction de l'acolyte est celle qu'il a de préparer la burette, plutôt que celle qu'il a aussi de porter le chandelier, quoiqu'il emprunte sa dénomination (1) de celle-ci, qui n'est que secondaire parmi celles de son ordre, uniquement parce qu'elle est la plus connue et qu'elle lui est plus spécialement attribuée. C'est donc lorsque la burette lui est présentée, que l'acolyte reçoit le caractère, en vertu des paroles dont l'évêque accompagne cette présentation.

(1) Cette assertion, nous l'avons vu, porte sur une fausse étymologie.

---

dotis; sacerdos enim directè habet potestatem super corpus Christi, subdiaconus autem super vasa tantùm; sed diaconus super corpus Christi in vase contentum, unde ejus non est tangere corpus Christi, sed portare corpus in patena, et dispensare sanguinem cum calice; et ideo ejus potestas ad actum principalem non potuit exprimi, nec per dationem vasis tantùm, nec per dationem materiæ. Sed exprimitur potestas ejus ad actum secundarium, in hoc quòd datur ei liber Evangeliorum, et in hac potestate intelligitur alia; et ideo in ipsa libri datione imprimitur character.

Ad sextum dicendum, quòd principalior actus acolyti est quo ministrat in urceolo, quàm quo ministrat in candelabro, quamvis denominetur ab actu secundario, propter hoc quòd est magis notus et magis proprius ei. Et ideo in datione urceoli imprimitur acolyto character, virtute verborum ab episcopo prolatorum.

QUESTION XXXVIII.

De ceux à qui est imposée la charge de conférer ce sacrement.

Nous avons maintenant à parler de ceux qui ont la charge de conférer ce sacrement. Là-dessus nous examinerons : 1° Si l'évêque est le seul qui puisse le conférer. 2° Si ce sacrement peut être conféré par un hérétique, ou par tout autre homme retranché de l'Eglise.

ARTICLE I.

L'évêque est-il le seul qui puisse conférer le sacrement de l'ordre?

Il paroît que ce sacrement pourroit être conféré par d'autres que par l'évêque. 1° L'imposition des mains n'entre pas pour rien dans l'ordination. Or ceux qui sont ordonnés pour le sacerdoce reçoivent l'imposition des mains non-seulement de l'évêque, mais encore des prêtres présents à la cérémonie. Donc l'évêque n'est pas le seul à qui il soit réservé de conférer le sacrement de l'ordre.

2° Chaque ordinand reçoit le pouvoir affecté à son ordre, dans le moment où l'évêque lui présente le symbole de la fonction qu'il lui faudra remplir. Or c'est de l'archidiacre que les sous-diacres reçoivent la burette avec l'eau, le voile et le manuterge, comme les acolytes le chandelier avec son cierge et la burette vide. Donc l'évêque n'est pas le seul qui confère le sacrement de l'ordre.

3° Quiconque n'a pas le caractère de l'ordre ne sauroit être chargé de conférer les ordres. Or d'autres que des évêques, des prêtres cardinaux, par exemple, peuvent être chargés de conférer les ordres mineurs. Donc la collation des ordres n'est pas l'attribut exclusif de l'ordre épiscopal.

QUÆSTIO XXXVIII.

De conferentibus hoc sacramentum, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de conferentibus hoc sacramentum.

Circa quod quæruntur duo : 1° Utrùm solus episcopus possit hoc sacramentum conferre. 2° Utrùm hæreticus, vel quicumque alius ab Ecclesia præcisus, possit hoc sacramentum conferre.

ARTICULUS I.

Utrùm tantùm episcopus ordinis sacramentum conferat.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non tantùm episcopus ordinis sacramentum conferat. Quia manùs impositio ad consecrationem aliquid facit. Sed sacerdotibus qui ordinantur, non solus episcopus manus imponit, sed etiam sacerdotes adstantes. Ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

2. Præterea, tunc unicuique datur potestas ordinis, quandò id ei exhibetur quod ad actum sui ordinis pertinet. Sed subdiaconis datur urceolus cum aqua, mantili et manutergio ab archidiacono; similiter acolytis candelabrum cum cereo, et urceolus vacuus. Ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

3. Præterea, illa quæ sunt ordinis non possunt alicui committi qui non habet ordinem. Sed conferre ordines minores committitur aliquibus qui non sunt episcopi, sicut presbyteris cardinalibus. Ergo conferre ordines non est episcopalis ordinis.

4° Quiconque est chargé du principal, l'est par-là même de l'accessoire. Or le sacrement de l'ordre est à celui de l'eucharistie, comme l'accessoire est au principal. Donc, puisque le prêtre consacre l'eucharistie, il pourra aussi conférer les ordres.

5° La distance du prêtre au diacre est plus grande que celle d'un évêque à un autre évêque. Or un évêque peut en consacrer un autre. Donc un prêtre peut ordonner un diacre.

Mais la consécration des ministres au culte divin par l'ordination est quelque chose de plus noble que celle des vases sacrés. Or la consécration des vases de cette espèce est réservée à l'évêque. Donc celle des ministres de l'autel doit, à plus forte raison, lui être réservée.

D'ailleurs, le sacrement de l'ordre est plus éminent que celui de la confirmation. Or l'évêque est le seul qui ait le pouvoir de confirmer. Il doit donc, à plus forte raison, être le seul qui puisse conférer le sacrement de l'ordre.

De plus, la bénédiction des vierges ne leur confère pas un degré de pouvoir spirituel, comme le fait l'ordination à l'égard de ceux qui sont ordonnés. Or la bénédiction des vierges est réservée à l'évêque, dist. 68, c. *Quamvis*. Donc, à plus forte raison, les ordinations doivent aussi lui être réservées.

(Conclusion. — Comme l'évêque est le seul qui, à cause de l'éminence de son autorité, ait le droit de donner la confirmation, de consacrer les vierges et d'assigner à chacun le ministère qu'il a à remplir dans l'Eglise, seul aussi il a le droit de conférer les ordres.)

Le pouvoir épiscopal, comme on peut le voir par ce qui a été dit, est à celui qu'ont à exercer les ministres des ordres inférieurs, ce que la souveraineté politique, qui a pour objet de son exercice le bien commun, est aux autres pouvoirs de même nature et aux diverses professions de chaque état, qui ont pour objet à atteindre un bien particulier. Or,

---

4. Præterea, cuicumque committitur principale, committitur et accessorium. Sed ordinis sacramentum ordinatur ad eucharistiam, sicut accessorium ad principale. Cùm ergo sacerdos consecret eucharistiam, ipse etiam poterit ordines conferre.

5. Præterea, plùs distat sacerdos à diacono, quàm episcopus ab episcopo. Sed episcopus potest consecrare episcopum. Ergo et sacerdos potest promovere diaconum.

Sed contra : Nobiliori modo applicantur ad divinum cultum ministri per ordines, quàm vasa sacra. Sed consecratio vasorum pertinet ad solum episcopum. Ergo multò fortiùs consecratio ministrorum.

Præterea, sacramentum ordinis est excellentius quàm confirmationis. Sed solus episcopus confirmat. Ergo multò magis solus confert ordinis sacramentum.

Præterea, virgines per benedictionem non constituuntur in aliquo gradu spiritualis potestatis, sicut ordinati constituuntur. Sed virgines benedicere est solius episcopi (dist. 68, cap. *Quamvis*). Ergo multò magis solus ipse potest aliquos ordinare.

(Conclusio. — Cùm episcopus propter excellentiorem quam habet potestatem, solus confirmet, virgines consecret, et in divinis ministeriis aliquos collocet, ad eum etiam solum pertinet sacros ordines conferre.)

Respondeo dicendum, quòd potestas episcopalis habet se ad potestatem ordinum inferiorum, sicut politica quæ conjectat bonum commune, ad inferiores artes et virtutes quæ conjectant

comme le dit le Philosophe dans sa *Morale*, liv. I, la souveraineté politique règle les pouvoirs subordonnés, en déterminant quels doivent en être les dépositaires, aussi bien que l'objet, le mode et l'étendue; c'est donc aussi à l'évêque à assigner à chacun de ses subordonnés, au point de vue religieux, la part de ministère qu'il doit avoir à remplir. En conséquence, c'est lui seul qui confirme, parce que la confirmation fait contracter une obligation toute spéciale de confesser la foi. Pour la même raison, lui seul aussi bénit les vierges, qui représentent l'Eglise, épouse de Jésus-Christ, dont le soin lui est principalement confié. C'est donc lui aussi qui doit consacrer ceux à qui il s'agira de confier les diverses fonctions du ministère ecclésiastique, et leur assigner, de plus, par la consécration qu'il en fera, les vases dont ils devront se servir, de même que les fonctions séculières sont distribuées, dans les états policés, par celui qui y exerce la plus haute autorité, comme seroit, par exemple, un roi (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il résulte de ce que nous avons dit, que ce n'est pas l'imposition des mains qui imprime le caractère de l'ordre sacerdotal; mais cette cérémonie confère la grace qui rend ceux qui la reçoivent propres à remplir les fonctions de cet ordre. Et comme ils ont besoin d'une grace très-abondante, c'est pour cela que les prêtres présents à la cérémonie se joignent à l'évêque pour leur imposer les mains (2), au lieu que l'évêque est le seul qui impose les mains aux diacres qu'il ordonne.

(1) Le concile de Florence, et après lui celui de Trente, *sess.* XXIII, cap. 4, ont déclaré que les évêques seuls sont les ministres ordinaires du sacrement de l'ordre, et le dernier a frappé d'anathème, can. 7, ceux qui prétendroient que ce pouvoir leur seroit commun avec les prêtres.

(1) D'après le Pontifical romain publié par l'ordre de Paul V, il se fait deux impositions des mains dans l'ordination des prêtres : la première, à laquelle prennent part avec l'évêque tous les prêtres assistants, et qui n'est accompagnée d'aucune parole, semble n'être aujourd'hui qu'une cérémonie préparatoire à l'ordination elle-même. La seconde, qu'accompagnent les paroles *Accipe Spiritum Sanctum*, etc., est donc la seule qu'on doive regarder comme pouvant être matière de l'ordination; or, quant à celle-ci, elle se fait par l'évêque seul : lui seul est donc le ministre du sacrement. Il paroît néanmoins que, dans les temps anciens, il ne se faisoit qu'une seule imposition des mains, qui étoit immédiatement suivie de la tradition des instruments, avec ces paroles : *Accipite potestatem offerre sacrificium*, etc., comme le témoignent d'anciens *Ordo* romains. Etienne d'Autun, Ives de Chartres et Hugues de

---

aliquod bonum speciale, ut ex dictis patet. Politica autem, ut dicitur in I. *Ethic.*, legem ponit inferioribus, scilicet quis quam debeat exercere, et quantùm, et qualiter; et ideo ad episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alios collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituuntur. Ideo ipse etiam solus virgines benedicit, quæ figuram gerunt Ecclesiæ Christo desponsatæ, cujus cura ipsi principaliter committitur. Ipse etiam in ministeriis ordinum ordinandos consecrat, et vasa quibus uti debent, eis determinat suâ consecratione; sicut etiam officia sæcularia in civitatibus distribuuntur ab illo qui habet excellentiorem potestatem, sicut à rege.

Ad primum ergo dicendum, quòd in impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, ut ex dictis patet, sed gratia, secundùm quam ad exequendum ordinem sint idonei. Et quia indigent amplissimâ gratiâ, ideo sacerdotes manus cum episcopo imponunt eis qui in sacerdotes promoventur; sed diaconis, solus episcopus.

2° Comme l'archidiacre est, pour ainsi parler, l'archi-ministre, c'est pour cela qu'il met en main aux ministres inférieurs qui sont ordonnés les instruments dont ils auront à se servir dans leur ministère, tels que le cierge à l'acolyte, qui devra le porter à l'Evangile devant le diacre, et de même la burette que ce même ministre aura à servir au sous-diacre. Pour la même raison, c'est lui aussi qui remet au sous-diacre les choses dont il aura besoin pour servir ceux des ordres supérieurs au sien propre. Ce n'est pas cependant en ces choses que consiste la principale fonction du sous-diacre; mais celle-ci consiste en ce qu'il contribue pour sa part à la production de la matière du sacrement, et c'est pour cela qu'il reçoit le caractère dans le moment où l'évêque lui présente le calice; au lieu que l'acolyte reçoit le caractère de son ordre particulier dans le moment où l'archidiacre lui présente les instruments nommés tout à l'heure, et spécialement la burette, plutôt que le chandelier, par la vertu des paroles que l'évêque prononce en même temps. On ne doit donc pas inférer de là que ce soit l'archidiacre qui confère l'ordre.

3° Le pape à qui appartient la plénitude du pouvoir pontifical, peut commettre à un autre qu'à un évêque les fonctions qui entrent dans le domaine de la dignité épiscopale, pourvu que ces fonctions ne se rapportent pas immédiatement à Jésus-Christ présent sous les saintes espèces. Il peut en conséquence commettre un simple prêtre pour conférer les ordres mineurs et donner la confirmation; mais il ne peut pas charger d'une commission semblable quelqu'un qui ne seroit pas prêtre. Il ne peut pas non plus confier à un simple prêtre la charge de conférer les ordres majeurs, qui ont un rapport immédiat au corps de Jésus-Christ, pour la consécration duquel le pouvoir du pape n'est pas plus grand que celui d'un simple prêtre (1).

Saint-Victor ne font de même mention que d'une seule imposition des mains, à laquelle tous les prêtres présents concouroient avec l'évêque. Voyez le traité de Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus*, part. II, sect. II, cap. 2, § 13, n. 28, col. 750-751, Curs. Theol. compl., édit. de Migne.

(1) Il est probable, dit Hallier, que le pape, même simplement élu, peut permettre à un

---

Ad secundum dicendum, quòd quia archidiaconus est quasi princeps ministerii, ideo omnia quæ ad ministerium pertinent, ipse tradit, sicut cereum, quo acolytus diacono servit, ante eum ad Evangelium ipsum portando, et urceolum, quo servit subdiacono; et similiter dat subdiacono ea quibus superioribus ordinibus servit. Sed tamen in illis non consistit principalis actus subdiaconi, sed in hoc quòd cooperatur circa materiam sacramenti; et ideo characterem accipit in hoc quòd datur ei calix ab episcopo. Sed acolytus accipit characterem ex verbis episcopi, in hoc quòd accipit prædicta ab archidiacono, et magis in acceptione urceoli quàm candelabri. Unde non sequitur quòd archidiaconus ordinem conferat.

Ad tertium dicendum, quòd Papa, qui habet plenitudinem potestatis pontificalis, potest committere non episcopo ea quæ ad episcopalem dignitatem pertinent, dummodo illa non habeant immediatam relationem ad verum corpus Christi; et ideo ex ejus commissione aliquis sacerdos simplex potest conferre minores ordines et confirmare, non autem aliquis non sacerdos; nec iterum sacerdos majores ordines, qui habent immediatam relationem ad corpus Christi, supra quod consecrandum Papa non habet majorem potestatem quàm simplex sacerdos.

4° Quoique le sacrement de l'eucharistie, considéré en lui-même, soit le plus grand des sacrements, il ne confère pourtant à celui qui l'administre aucun office comme le fait le sacrement de l'ordre, et par conséquent la raison n'est pas la même pour celui-là que pour celui-ci.

5° Pour communiquer à un autre le pouvoir qu'on a, il ne suffit pas qu'il y ait voisinage entre les deux, mais il faut de plus que le pouvoir qu'on a soit complet. Comme donc le pouvoir du prêtre, dans l'ordre de la hiérarchie, n'est pas complet comme celui de l'évêque, on ne sauroit inférer du voisinage des divers ordres, qu'un simple prêtre puisse ordonner des diacres.

ARTICLE II.

Les hérétiques, et en général tous ceux qui sont retranchés de l'Eglise, peuvent-ils conférer les ordres?

Il paroît que les hérétiques, et en général tous ceux qui sont retranchés de l'Eglise, devroient être inhabiles à conférer les ordres. 1° C'est quelque chose de plus de conférer les ordres, que d'absoudre ou de lier un pécheur. Or un hérétique n'a le pouvoir, ni d'absoudre ni de lier. Donc il n'a pas non plus celui de conférer les ordres.

2° Un prêtre retranché de l'Eglise peut encore consacrer, parce que le caractère en vertu duquel il peut le faire est ineffaçable. Mais un évêque ne reçoit aucun caractère nouveau dans la cérémonie de son sacre. Donc, s'il vient à être retranché de l'Eglise, rien n'oblige plus de reconnoître en lui le pouvoir épiscopal.

3° Dans tout état de communauté, dès là qu'un individu en est expulsé,

simple prêtre de conférer les ordres inférieurs, y compris le sous-diaconat; mais le sentiment commun des théologiens est que le pape lui-même ne sauroit commettre à de simples prêtres le pouvoir de conférer le diaconat, et encore moins la prêtrise; car on ne sauroit citer dans toute l'histoire ecclésiastique un seul exemple de semblables concessions, du moins pour ce qui regarde l'ordination des prêtres. Voyez l'ouvrage cité de Hallier, § 5, n. 11 et seq.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis sacramentum eucharistiæ sit maximum sacramentum in se, tamen non collocat in aliquo officio, sicut ordinis sacramentum. Et ideo non est similis ratio.

Ad quintum dicendum, quòd ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur solùm propinquitas, sed et completio potestatis. Et quia sacerdos non habet completam potestatem in hierarchicis officiis, sicut episcopus, ideo non sequitur quòd possit diaconos facere, quamvis ille ordo sit sibi propinquus.

ARTICULUS II.

Utrùm hæretici et ab Ecclesia præcisi possint ordines conferre.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd hæretici et ab Ecclesia præcisi non possint ordines conferre. Majus est enim conferre ordines, quàm aliquem absolvere vel ligare. Sed hæreticus non potest absolvere vel ligare. Ergo nec ordines conferre.

2. Præterea, sacerdos ab Ecclesia separatus conficere potest, quia in eo character indelebiliter manet, per quem hoc potest. Sed episcopus non accipit aliquem characterem in sui promotione. Ergo non est necesse quòd episcopalis potestas remaneat in eo post separationem ejus ab Ecclesia.

3. Præterea, in nulla communitate ille qui a

il ne peut plus disposer des offices à répartir entre ses membres. Or les ordres sont des offices ecclésiastiques. Donc celui qui est une fois retranché de l'Eglise ne peut plus conférer les ordres.

4° Les sacrements tirent leur efficacité de la passion de Jésus-Christ. Or un hérétique ne peut être le canal des effets qui découlent de la passion de Jésus-Christ, ni par la foi qu'il conserveroit, puisqu'il l'a perdue, ni par la foi de l'Eglise, puisqu'il est retranché de l'Eglise. Donc il ne peut pas conférer le sacrement de l'ordre.

5° Pour conférer un ordre, il faut pouvoir bénir. Mais un hérétique est hors d'état de le faire, puisque ses bénédictions se changeroient en malédictions, comme le prouvent les autorités citées par le Maître des Sentences, *Sentent.*, lib. IV, dist. 25. Donc il est inhabile à conférer les ordres.

Mais lorsqu'un évêque tombé dans l'hérésie vient à être réconcilié à l'Eglise, on ne le sacre pas de nouveau. Il n'a donc pas perdu le pouvoir qu'il avoit de conférer les ordres.

D'ailleurs, le pouvoir de conférer les ordres est plus grand que celui de les exercer. Or le pouvoir d'exercer les ordres ne se perd pas par l'hérésie, non plus que par rien de semblable. Donc il doit en être de même de celui de les conférer.

Ajoutez, que celui qui confère les ordres, comme celui qui donne le baptême, exerce un ministère purement extérieur, Dieu seul pouvant agir sur l'ame même. Or en cessant d'être de la société des fidèles, on ne perd pas pour cela le pouvoir de baptiser. Donc on ne perd pas non plus par cette seule raison celui de conférer les ordres.

(Conclusion. — Les évêques hérétiques, ou retranchés de l'Eglise pour quelque autre cause que ce soit, ne peuvent en aucun cas perdre le pouvoir qu'ils ont reçu dans la cérémonie de leur sacre de conférer les saints ordres, ainsi que les autres sacrements; néanmoins ceux qu'ils ordonnent

---

ommunitate expellitur, potest officia communitatis disponere. Sed ordines sunt quædam officia Ecclesiæ. Ergo qui extra Ecclesiam ponitur non potest ordines conferre.

4. Præterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed hæreticus non continuatur passioni Christi, neque per propriam fidem, cùm sit infidelis, neque per fidem Ecclesiæ, cùm sit ab Ecclesia separatus. Ergo non potest sacramentum ordinis conferre.

5. Præterea, in ordinis collatione exigitur benedictio. Sed hæreticus non potest benedicere, quin imò benedictio ejus in maledictionem vertitur, ut patet per auctoritates in littera inductas (IV. *Sent.*, dist. 25). Ergo non potest ordines conferre.

Sed contra est, quòd aliquis episcopus in hæresim lapsus, quando reconciliatur, non iterum consecratur. Ergo non amisit potestatem quam habebat, ordines conferendi.

Præterea, major est potestas conferendi ordines, quàm potestas ordinum. Sed potestas ordinum non amittitur propter hæresim vel aliquid hujusmodi. Ergo nec potestas ordines conferendi.

Præterea, sicut baptizans exhibet tantùm ministerium exterius ita et conferens ordines, Deo interiùs operante. Sed nullâ ratione aliquis ab Ecclesia præcisus amittit baptizandi potestatem. Ergo nec ordines conferendi.

(Conclusio. — Possunt episcopi hæretici, et ab Ecclesia præcisi (cùm nullo unquam casu potestas cum consecratione data, re ipsâ manente perdi queat), sacros conferre ordines,

ne reçoivent par le fait de leur ordination aucun droit d'exercer les ordres qui leur sont alors conférés, pas plus qu'ils n'y reçoivent la grâce.)

Le Maître des Sentences, *Sent.*, lib. IV, dist. 25, expose sur ce point quatre opinions différentes. Suivant les uns, tant qu'un hérétique est toléré par l'Eglise, il conserve le pouvoir de conférer les ordres; mais il le perd du moment où il est retranché de l'Eglise; et il en seroit de même des évêques dégradés, ou condamnés à quelque autre semblable peine. Mais cette opinion, qui est la première des quatre, est inadmissible, parce qu'un pouvoir qui se confère au moyen d'une consécration ne sauroit se perdre en aucun cas, tant qu'existe celui-là même à qui il a été conféré, de même que la consécration reçue ne sauroit être annulée, puisque même les autels et le chrême une fois consacrés ne sauroient jamais perdre leur consécration. Donc, puisque le pouvoir épiscopal se donne au moyen d'une consécration, il doit être inamissible, quelques péchés que commette ensuite celui qui l'a reçu, ou quand bien même il viendroit à être retranché de l'Eglise. C'est pourquoi d'autres ont dit, que ceux qui viennent à être retranchés de l'Eglise après y avoir reçu le pouvoir épiscopal, conservent toujours le pouvoir de faire des ordinations et de sacrer d'autres évêques, mais que ceux qu'ils ont ainsi promus n'ont point de pouvoir semblable; et cette opinion est la dernière des quatre. Mais on ne sauroit non plus l'admettre; car, si ceux qui ont été ordonnés dans l'Eglise conservent depuis même qu'ils en sont sortis le pouvoir qu'ils y ont reçu, il est évident que les ordinations qu'ils font en vertu de ce pouvoir qu'ils ont toujours, sont des ordinations valides, et que ceux qu'ils ordonnent évêques reçoivent par conséquent tout le pouvoir attaché à la consécration épiscopale, le même, en un mot, que le leur. Cette raison en a déterminé d'autres à dire que ceux-là mêmes qui sont retranchés de l'Eglise peuvent encore conférer les ordres et les autres sacrements, et que s'ils y observent la forme voulue avec l'intention réelle de les conférer, ils con-

---

sicut et cætera sacramenta; ordinati tamen ab illis, nullam susceptorum ordinum executionem suscipiunt, aut gratiam.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc ponuntur in littera (IV. *Sent.*, dist. 25) quatuor opiniones. Quidam enim dixerunt quòd hæretici, quamdiu ab Ecclesia tolerantur, habent potestatem ordines conferendi, non autem postquam fuerint ab Ecclesia præcisi; similiter nec degradati, et alii hujusmodi, et hæc est prima opinio. Sed hoc non potest esse, quia omnis potestas quæ datur cum aliqua consecratione, nullo casu contingente tolli potest re ipsâ durante, sicut nec ipsa consecratio annullari, quia etiam altare vel chrisma semel consecrata, perpetuò consecrata manent. Unde cùm episcopalis potestas cum quadam consecratione detur, oportet quòd perpetuò maneat, quantumcumque aliquis peccet, vel ab Ecclesia præcidatur. Et ideo alii dixerunt quòd præcisi ab Ecclesia, qui in Ecclesia episcopalem potestatem habuerunt, retinent potestatem alios ordinandi et promovendi, sed promoti ab eis hoc non habent; et hæc est quarta opinio. Sed hoc etiam non potest esse, quia si illi qui fuerunt in Ecclesia promoti, retinent potestatem quam acceperunt, patet quòd exequendo suam potestatem, veram consecrationem faciunt; ideo verè tribuunt omnem potestatem quæ cum consecratione datur, et sic ordinati ab eis vel promoti habent eamdem potestatem quam ipsi. Et ideo alii dixerunt quòd etiam præcisi ab Ecclesia possunt ordines conferre et alia sacramenta (dummodo formam debitam et intentionem servent), et quantùm

fèrent non-seulement le sacrement qui est l'effet immédiat de leur action, mais encore la grace, qui en est l'effet ultérieur. Et cette opinion est la seconde ; mais elle n'est pas plus soutenable que les deux autres déjà réfutées, parce qu'on pèche par là même que l'on communique en matière de sacrements avec un hérétique retranché de l'Eglise, et qu'ainsi recevant le sacrement dans de mauvaises dispositions, on n'obtient point la grace qui y est attachée, à moins peut-être qu'il ne s'agisse du baptême qu'on recevroit dans un cas de nécessité. C'est pourquoi les autres s'en tiennent à dire que les sacrements reçus des hérétiques ou d'autres personnes retranchées de l'Eglise sont valides, mais stériles, non qu'ils soient en eux-mêmes dépouillés de vertu, mais parce qu'il y a péché à les recevoir en contravention de la défense portée par l'Eglise. Cette opinion est la troisième, et c'est la vraie (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'effet de l'absolution se réduit à l'absolution des péchés, qui est l'effet de la grace; par conséquent un hérétique ne peut pas absoudre, pas plus qu'il ne peut conférer la grace en administrant les sacrements. Une autre raison s'y oppose encore; c'est que, pour absoudre, il faut avoir juridiction sur la personne qu'on absout, et que toute juridiction est ôtée à un hérétique retranché de l'Eglise.

2° L'évêque, dans la cérémonie de son sacre, reçoit un pouvoir qui ensuite lui demeure toujours, quoique ce ne soit pas un caractère proprement dit, parce que ce pouvoir ne le voue pas directement au service de Dieu, mais au service de l'Eglise, qui est le corps mystique de Jésus-Christ. Ce pouvoir ne laisse pas pour cela d'être inamissible, tout aussi bien que le caractère, parce qu'il est conféré au moyen d'une consécration (2).

3° Ceux qui sont ordonnés par des hérétiques recoivent réellement le

(1) La pratique de l'Eglise a toujours été de ne point réordonner ceux qui ont été ordonnés par des hérétiques, pourvu que leur ordination ait été faite dans les formes voulues; l'Eglise a donc toujours considéré ces sortes d'ordinations comme valides. Voyez là-dessus le 8e canon du premier concile de Nicée, et la lettre de saint Augustin contre celle de Parménien, n. 13.

(2) Ce point sera traité *ex professo* à la question XL, article 5.

---

ad primum effectum, qui est collatio sacramenti, et quantùm ad ultimum, qui est collatio gratiæ; et hæc est secunda opinio. Sed hoc etiam non potest stare, quia ex hoc ipso quòd aliquis hæretico præciso ab Ecclesia in sacramentis communicat, peccat; et ita fictus accedit, et gratiam consequi non potest, nisi fortè in baptismo in articulo necessitatis. Et ideo alii dicunt quòd vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem Ecclesiæ; et hæc est tertia opinio, quæ vera est.

Ad primum ergo dicendum, quòd effectus absolutionis non est aliud quàm remissio peccatorum, quæ per gratiam fit; et ideo hæreticus non potest absolvere, sicut nec gratiam in sacramentis conferre; et iterum, quia ad absolutionem requiritur jurisdictio, quam non habet ab Ecclesia præcisus.

Ad secundum dicendum, quòd in promotione ipsius episcopi datur sibi potestas quæ perpetuò manet in eo, quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directè ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum; et tamen indelebiliter manet sicut character, quia per consecrationem datur.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui promo-

sacrement de l'ordre, mais sans pouvoir pour cela en exercer licitement les fonctions ; la raison en est celle que fait valoir l'objection.

4° C'est grace à la foi de l'Eglise que les hérétiques même retranchés de son sein peuvent être les canaux des effets qui découlent de la passion de Jésus-Christ. Car, quoiqu'ils ne soient plus de l'Eglise absolument parlant, ils lui appartiennent encore sous le rapport du rite qu'ils observent.

5° Ce qui est dit ici doit s'appliquer à l'effet ultérieur des sacrements, selon ce que soutient la troisième opinion (1).

QUESTION XXXIX.

Des empêchements de ce sacrement.

Nous avons maintenant à parler des empêchements qui peuvent s'opposer à la réception de ce sacrement. On demande sur ce point : 1° Si le sexe féminin est un empêchement par rapport à la réception de ce sacrement. 2° Si c'en est un autre d'être privé de l'usage de la raison. 3° Si l'état d'esclavage en est un aussi. 4° Si c'en est un autre de se trouver souillé d'homicide. 5° Si c'en est un autre d'être né hors de l'état de mariage. 6° Si c'en est un autre de n'avoir pas tous ses membres dans leur intégrité.

(1) C'est pour cela que ces sortes d'ordinations sont quelquefois appelées nulles et de nul effet, non qu'elles soient nulles en elles-mêmes, mais parce qu'il n'est pas permis de s'en prévaloir, non plus que d'exercer l'ordre reçu de cette manière.

---

ventur ab hæreticis, quamvis accipiant ordinem, non tamen recipiunt executionem, ut licitè possint in suis ordinibus ministrare, ratione illâ quam objectio tangit.

Ad quartum dicendum, quòd per fidem Ecclesiæ continuantur passioni Christi, quia quamvis in ea non sint secundùm se, sunt tamen in ea secundùm formam Ecclesiæ quam servant.

Ad quintum dicendum, quòd hoc est referendum ad ultimum effectum sacramentorum, ut tertia opinio dicit.

QUÆSTIO XXXIX.

De impedimentis hujus sacramenti, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimentis hujus sacramenti.

Circa quod quæruntur sex : 1° Utrùm sexus fœmineus impediat hujus sacramenti susceptionem. 2° Utrùm carentia usûs rationis. 3° Utrùm servitus. 4° Utrùm homicidium. 5° Utrùm illegitima nativitas. 6° Utrùm defectus membrorum.

ARTICLE I.

Le sexe féminin est-il un empêchement par rapport à la réception de ce sacrement?

Il paroît que le sexe n'est pas un empêchement par rapport à la réception de ce sacrement. 1° L'office de prophète est plus grand que l'office de prêtre, puisqu'un prophète est intermédiaire entre Dieu et les prêtres, comme les prêtres eux-mêmes sont intermédiaires entre Dieu et le peuple. Or l'office de prophète a quelquefois été concédé aux femmes, comme nous le voyons au quatrième livre des Rois, chap. XXII. Donc le sacerdoce peut aussi leur convenir.

2° Si l'ordre donne une certaine supériorité, on peut dire la même chose des prélatures, du martyre et de l'état religieux. Or, sous le nouveau Testament, certaines prélatures, telles que la dignité d'abbesse, sont accordées à des femmes; et de même sous l'ancien, *Juges*, IV, 4, on voit l'office de juge confié à une femme dans la personne de Débora. Des femmes aussi peuvent remporter la couronne du martyre, professer l'état religieux. Donc elles doivent être également capables de recevoir le sacrement de l'ordre.

3° Le pouvoir d'ordre a son siége dans l'ame. Or le sexe ne réside pas dans l'ame. Donc le sexe est indifférent pour la réception des ordres.

Mais saint Paul dit dans sa première épître à Timothée, II, 12: « Je ne permets point à la femme d'enseigner, ni d'exercer aucune domination sur l'homme. »

D'ailleurs, on exige préalablement des ordinands qu'ils soient tonsurés, quoique cela ne soit pas prescrit sous peine de nullité de sacrement. Or la tonsure ne sauroit convenir aux femmes, comme on le voit par ce que dit saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens, XI, 15. Donc la réception des ordres ne sauroit non plus leur convenir.

ARTICULUS I.

Utrùm sexus fœmineus impediat ordinis susceptionem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd sexus fœmineus non impediat ordinis susceptionem. Quia officium prophetæ est majus quàm officium sacerdotis, quia propheta est medius inter Deum et sacerdotes, sicut sacerdos inter Deum et populum. Sed prophetæ officium aliquando mulieribus est concessum, ut patet IV. *Reg.*, XXII. Ergo et sacerdotii officium eis competere potest.

2. Præterea, sicut ordo ad quamdam eminentiam pertinet, ita et prælationis officium, et martyrium, et religionis status. Sed prælatio committitur mulieribus in novo Testamento, ut patet de abbatissis; et in veteri, ut patet de Debora, quæ judicavit Israel, *Judic.*, IV. Competit etiam eis martyrium et religionis status. Ergo et ordo Ecclesiæ.

3. Præterea, ordinum potestas in anima fundatur. Sed sexus non est in anima. Ergo diversitas sexûs non facit distinctionem in receptione ordinum.

Sed contra est, quod dicitur I. *ad Timoth.*, II: « Mulierem (in Ecclesia) docere non permitto, nec dominari in virum. »

Præterea, in ordinandis præexigitur corona, quamvis non de necessitate sacramenti. Sed corona vel tonsura non competit mulieribus, ut patet I. *ad Cor.*, XI. Ergo nec ordinum susceptionem.

(CONCLUSION. — Comme les femmes sont naturellement assujetties aux hommes, et qu'ainsi le sacrement de l'ordre perd sa signification dans leurs personnes, elles ne sont nullement susceptibles de recevoir ce sacrement.)

Certaines conditions sont requises, en celui qui reçoit un sacrement, comme tellement indispensables, que si elles manquent, on ne reçoit ni le sacrement, ni ce qui en est l'effet. D'autres sont requises, non pas, il est vrai, sous peine de nullité, mais de nécessité de précepte, à cause de l'honneur dû au sacrement, et celui à qui manque quelqu'une de ces conditions reçoit bien le sacrement, mais sans en recevoir l'effet. Cela posé, nous disons que le sexe viril est requis pour qu'on puisse recevoir les ordres, non-seulement quant à leur effet, mais encore quant au sacrement lui-même. Ainsi, on auroit beau faire sur la personne d'une femme tout ce qui se pratique dans les ordinations, elle n'en recevroit pas davantage le sacrement de l'ordre. La raison en est que, le sacrement étant un signe, il ne suffit pas de poser certains actes, mais il faut de plus que ces actes aient la signification voulue ; de même que nous avons dit en parlant de l'extrême-onction, qu'il falloit être malade pour la recevoir, afin que l'état même où l'on se trouve signifie qu'on a besoin de guérison. Puis donc que le sexe féminin ne sauroit signifier une supériorité de rang, vu que l'état de la femme est un état de sujétion, par là même aucune femme ne sauroit recevoir le sacrement de l'ordre. Quelques-uns ont prétendu cependant que le sexe viril étoit de nécessité de précepte, mais sans l'être de nécessité de sacrement, parce qu'il est fait mention dans le Droit Canon de diaconesses et de prêtresses. Mais, dans les passages dont il s'agit, on appelle *diaconesses* celles qui ont à remplir des fonctions semblables en quelque chose à celles que remplit le diacre, comme de lire une homélie dans l'Eglise (1); et *prêtresses*, les veuves, parce que ce

(1) Les fonctions des diaconesses dans la primitive Eglise consistoient, 1° à garder les portes par lesquelles les femmes avoient à entrer dans l'église; 2° à introduire auprès du diacre ou de l'évêque les autres femmes qui pouvoient avoir besoin de leur parler; 3° à

(CONCLUSIO. — Mulieres cùm statum subjectionis habeant, atque ita non possit in eis sacramenti ordinis significatio repræsentari, nullo modo hoc sacramentum suscipere possunt.)

Respondeo dicendum, quòd quædam requiruntur in recipiente sacramentum, quasi de necessitate sacramenti; quæ si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem sacramenti. Quædam verò requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti, propter congruitatem ad sacramentum; et sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti. Dicendum ergo quòd sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinum, non solùm secundo modo, sed etiam primo. Unde etsi mulieri exhibeantur omnia quæ in ordinibus fiunt, ordinem tamen non suscipit, quia cùm sacramentum sit signum, in eis quæ in sacramento aguntur, requiritur non solùm res, sed significatio rei, sicut dictum est in extrema unctione requiri quòd sit infirmus, ut significetur curatione indigens. Cùm igitur in sexu fœmineo non possit significari aliqua eminentia gradûs, quia mulier statum subjectionis habet, ideo non potest ordinis sacramentum suscipere. Quidam autem dixerunt quòd sexus virilis est de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti, quia etiam in Decretis fit mentio de diaconissa et presbytera. Sed *diaconissa* ibi dicitur quæ in aliquo actu diaconi participat, scilicet quæ legit homiliam

mot *prêtre*, d'après son étymologie, signifie une personne ancienne (1).

Je réponds aux arguments : 1° La fonction de prophète n'est pas un sacrement, mais un don de Dieu ; et par conséquent, elle ne requiert point une signification dans la personne qui doit la remplir, mais seulement un sujet capable. Comme donc, sous le rapport des qualités de l'ame, il n'y a point de différence essentielle entre la femme et l'homme, mais qu'il peut même arriver qu'une femme vaille mieux, sous ce même rapport, que la plupart des hommes, le don de prophétie et les autres semblables peuvent convenir à la femme, sans que le sacrement de l'ordre lui convienne pareillement.

Cette réponse fournit en même temps la solution des deux autres arguments. Ajoutons cependant au sujet des abbesses, que l'espèce de prélature dont elles jouissent ne consiste pas dans un pouvoir ordinaire, mais dans un pouvoir délégué en quelque sorte, et qui ne leur est accordé que pour prévenir le danger qui résulteroit de la cohabitation d'un homme avec des femmes. Pour ce qui est de Débora, le pouvoir qu'elle exerçoit n'étoit pas sacerdotal, mais purement temporel, comme celui que peuvent exercer des femmes encore de notre temps.

ARTICLE II.

Les enfants et ceux qui sont privés de l'usage de la raison peuvent-ils recevoir les ordres?

Il paroît que les enfants et ceux qui sont privés de l'usage de la raison ne sont pas susceptibles de recevoir les ordres. 1° Comme le dit le Maître des Sentences, liv. IV, à l'endroit cité plus haut, les canons ont fixé un

porter, soit des consolations, soit des secours, aux personnes de leur sexe indigentes ou affligées; 4° à aider le prêtre dans l'administration du baptême des personnes de leur sexe ; 5° à prendre soin des pauvres veuves.

(1) On appeloit aussi quelquefois prêtresses celles que des prêtres avoient épousées avant leur ordination, et diaconesses celles dont les époux avoient été de même élevés au diaconat, comme on peut le voir par le deuxième concile de Tours, can. 14 et 20, par le concile d'Auxerre, can. 21, et par ce qu'en dit saint Grégoire au livre IV de ses *Dialogues*, ch. 11.

---

in ecclesia; *presbytera* autem dicitur vidua, quia *presbyter* idem est quod *senior*.

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetia non est sacramentum, sed Dei donum : unde ibi non exigitur significatio, sed solùm res. Et quia secundùm rem in his quæ sunt animæ, mulier non differt à viro, cùm quandoque mulier inveniatur melior, quantùm ad animam, multis viris, ideo donum prophetiæ et alia hujusmodi potest recipere, sed non ordinis sacramentum.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium. De abbatissis tamen dicitur, quòd non habent prælationem ordinariam, sed quasi ex commissione, propter periculum cohabitationis virorum ad mulieres. Debora autem in temporalibus præfuit, non in sacerdotalibus, sicut et nunc possunt mulieres temporaliter dominari.

ARTICULUS II.

Utrùm pueri et carentes usu rationis ordines possint suscipere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd pueri, et qui carent usu rationis, non possint ordines suscipere. Quia, ut in littera dicitur (IV. *Sent.*, ubi suprà), sacri canones in suscipientibus ordines, certum et determinatum æta-

âge fixe et déterminé pour recevoir les ordres. Or ils n'en auroient rien fait, si les ordres pouvoient être reçus par des enfants. Donc, etc.

2° Le sacrement de l'ordre a plus de dignité que celui de mariage. Or les enfants, et les autres qu'on suppose privés de l'usage de la raison, ne peuvent pas contracter mariage. Donc ils ne peuvent non plus recevoir les ordres.

3° La puissance, comme l'a dit le Philosophe dans son livre *du Sommeil et de la Veille*, chap. I, suppose la possibilité de l'acte. Or quiconque n'a pas l'usage de la raison, est impuissant à exercer les fonctions attachées aux ordres. Donc il est impuissant à recevoir le pouvoir d'ordre.

Mais ceux qu'on a ordonnés avant qu'ils eussent atteint l'âge de discrétion, peuvent être autorisés à exercer les fonctions de leur ordre sans qu'on les astreigne à se faire ordonner de nouveau, comme le prouve l'Extravagante *De clerico per saltum promoto*. Or cela ne seroit pas possible, si ceux dont il s'agit n'avoient pas validement reçu le sacrement de l'ordre. Donc un enfant peut recevoir les ordres.

D'ailleurs, les enfants peuvent recevoir les autres sacrements qui impriment le caractère, à savoir, le baptême et la confirmation. Donc, par la même raison, ils peuvent recevoir les ordres.

(Conclusion. — Comme le sacrement de l'ordre peut être validement reçu sans qu'il en résulte aucune nécessité d'en faire les fonctions, et qu'il consiste uniquement dans un pouvoir spirituel dont Dieu est la source, les enfants mêmes qui n'ont pas l'usage de la raison peuvent validement recevoir les ordres, quoique, d'après les règlements établis par l'Eglise, on doive les exclure des ordres majeurs.)

L'état d'enfance, comme toute infirmité qui ôte l'usage de la raison, est un empêchement à ce qu'on puisse faire des actes imputables; et, par conséquent, ceux qui se trouvent dans un semblable état, sont inhabiles à recevoir les sacrements qui requièrent quelque action de la part de celui

---

tis tempus statuerunt. Sed hoc non esset, si pueri recipere possent ordinis sacramentum. Ergo, etc.

2. Præterea, sacramentum ordinis est dignius quàm matrimonium. Sed pueri et alii carentes usu rationis non possunt contrahere matrimonium. Ergo nec ordines suscipere.

3. Præterea, « ejus est potentia, cujus est actus, » secundùm Philosophum in lib. *De somno et vigilia* (cap. 1). Sed actus ordinis requirit usum rationis. Ergo et ordinum potestas.

Sed contra : Illi qui ante annos discretionis est promotus ad ordines, sine iteratione ipsorum quandoque in eis conceditur ministrare, ut patet *Extra de clerico per saltum promoto*. Hoc autem non esset, si ordinem non suscepisset. Ergo puer potest ordines suscipere.

Præterea, alia sacramenta in quibus character imprimitur, possunt pueri suscipere, videlicet baptismum et confirmationem. Ergo pari ratione et ordines.

(Conclusio. — Cùm in sacramento ordinis nullus actus suscipientis sit de necessitate sacramenti, sed solùm spiritualis quædam potestas divinitùs detur, etiam pueri rationis usu carentes, quod ad sacramenti rationem attinet, veros ordines suscipiunt, licèt à majoribus, ex Ecclesiæ statuto, arcendi sint.)

Respondeo dicendum, quòd per pueritiam et alios defectus quibus tollitur usus rationis, præstatur impedimentum actui; et ideo omnia illa sacramenta quæ actum requirunt suscipientis sacramentum, talibus non competunt, sicut

qui les reçoit, tels que la pénitence, le mariage, etc. Mais, comme les puissances infuses d'agir précèdent leurs actes, de même que les puissances naturelles, à la différence des puissances acquises, qui ne viennent qu'à la suite d'actes répétés, et que le non-lieu de ce qui ne peut venir qu'à la suite d'une chose, n'emporte pas la non-existence de cette chose elle-même, il s'ensuit que tous ceux des sacrements qui, pour être valides, ne requièrent aucune coopération de la part du sujet, et qui n'en confèrent pas moins, par la vertu de Dieu, un pouvoir spirituel à ceux qui les reçoivent, peuvent être reçus par des enfants ou par toute autre personne également privée de l'usage de la raison : sous cette réserve toutefois, qu'il convient d'avoir l'age de discrétion pour recevoir les ordres mineurs, par respect pour la dignité du sacrement, quoique cela ne soit absolument requis, ni pour que le sacrement soit valide, ni même pour qu'il soit licitement administré (1). Par conséquent, s'il y a nécessité de le faire avec espérance d'un profit spirituel, on peut sans péché conférer à des enfants les ordres mineurs avant qu'ils aient atteint l'âge de discrétion, de même que ceux-ci peuvent les recevoir également sans péché, parce que, quoiqu'ils ne soient pas actuellement en état d'en exercer les fonctions, ils pourront s'en rendre capables à force d'en essayer les actes. Mais, pour ce qui est des ordres majeurs, il faut attendre l'usage de la raison, tant parce que cela convient, que parce que cela est formellement ordonné (2) : à quoi il faut ajouter la double considération du vœu de continence attaché à ces ordres, et des rapports intimes qu'on y contracte avec les sacrements eux-mêmes. Quant à l'épiscopat, comme le pouvoir qu'on y reçoit s'exerce de plus sur le corps mystique de Jésus-Christ, sa collation demande le concours actif de celui qui le reçoit, à cause de la responsabilité qu'il y

(1) Le concile de Trente a défendu (*sess.* XXIII, can. 4, 5 et 11) de donner la tonsure à ceux qui ne sauroient pas encore les principaux mystères, et les ordres mineurs à ceux qui n'entendroient pas suffisamment la langue latine. Il est donc aujourd'hui positivement défendu en général, au moins par le fait, de conférer des ordres mineurs à des enfants.

(2) D'après le droit établi par le concile de Trente (*sess.* XXIII, can. 12), il est défendu de recevoir, à moins de dispense, le sous-diaconat avant d'être entré dans la vingt-deuxième année de son âge, le diaconat avant la vingt-troisième année, et le sacerdoce avant la vingt-cinquième commencée.

---

pœnitentia, matrimonium et hujusmodi. Sed quia potestates infusæ sunt priores actibus, sicut et naturales, quamvis acquisitæ sint posteriores, remoto autem posteriori non tollitur prius, ideo omnia sacramenta, in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis divinitûs datur, possunt pueri suscipere, et alii qui usu rationis carent; hâc tamen distinctione habitâ, quòd in minoribus ordinibus requiritur discretionis tempus *de honestate*, propter dignitatem sacramenti, sed non *de necessitate præcepti*, neque *de necessitate sacramenti*. Unde aliqui, si necessitas adsit et spes profectûs, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoveri sine peccato, et suscipiunt ordinem, quia quamvis tunc non sint idonei ad officia quæ in eis committuntur, tamen per assuefactionem idonei reddentur. Sed ad majores ordines requiritur usus rationis, et de honestate et de necessitate præcepti, et propter votum continentiæ, quod habent annexum, et quia etiam eis sacramenta tractanda committuntur. Sed ad episcopatum, ubi etiam in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam animarum pastoralem; et ideo est etiam de ne-

assume; de sorte que la consécration épiscopale, pour être conférée validement, ne doit pas anticiper l'usage de la raison. Quelques-uns prétendent, il est vrai, qu'il faut l'usage de la raison pour tous les ordres, sous peine de nullité de sacrement; mais leur opinion n'est suffisamment justifiée, ni par la raison, ni par l'autorité.

Je réponds aux arguments : 1° Ainsi que nous venons de le faire entendre, tout ce qui est de rigueur pour qu'un acte soit légitime, ne l'est pas également pour qu'il soit valide.

2° Le mariage ne peut être l'effet que du consentement des parties, et tout consentement requiert en ceux qui le donnent l'usage de la raison; au lieu que la réception d'un ordre ne requiert aucun acte de la part de celui qui le reçoit : ce qui le prouve, c'est que le cérémonial de la collation des ordres ne mentionne rien de semblable à exiger des ordinands. On ne sauroit donc assimiler ces deux sacrements l'un à l'autre.

3° C'est au même sujet qu'appartiennent sans doute et la puissance et l'acte; mais pourtant l'acte peut ne venir qu'après la puissance, de même qu'en chacun de nous l'usage du libre arbitre ne vient, qu'après la concession que Dieu nous a faite du libre arbitre lui-même. Il en est de même pour le cas présent.

ARTICLE III.

L'état d'esclavage est-il un empêchement à ce qu'on puisse recevoir les ordres?

Il paroît que l'état d'esclavage n'est pas un obstacle à ce qu'on puisse recevoir les ordres. 1° L'état de dépendance temporelle n'est point incompatible avec celui de supériorité spirituelle. Or la dépendance que crée l'esclavage est purement temporelle. Donc elle n'empêche point qu'on puisse recevoir des ordres, qui ne confèrent d'autre genre d'autorité qu'une autorité spirituelle.

2° Ce qui favorise la pratique de l'humilité ne doit pas être un obstacle à ce qu'on reçoive un sacrement. Or l'état d'esclavage favorise la pratique

---

cessitate consecrationis episcopalis, quòd usum rationis habeat. Quidam autem dicunt quòd ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti, sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omne quod est de necessitate præcepti, est de necessitate sacramenti, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium causat consensus, qui sine usu rationis esse non potest. Sed in receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientium; quod patet ex hoc quòd nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum consecratione. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd ejusdem est actus et potentia; sed tamen aliquando potentia præcedit, sicut liberum arbitrium usum suum. Et sic est in proposito.

ARTICULUS III.

Utrùm servitus impediat aliquem ab ordinis susceptione.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd servitus non impediat aliquem ab ordinis susceptione. Subjectio enim corporalis non repugnat prælationi spirituali. Sed in servo est subjectio corporalis. Ergo non impeditur quin possit suscipere prælationem spiritualem, quæ in ordine datur.

2. Præterea, illud quod est occasio humilitatis, non debet impedire susceptionem alicujus

de l'humilité; et de là vient que l'Apôtre, I. *Cor.*, VII, 21, donne le conseil de vivre plutôt, si on le peut, dans ce même état. Donc l'état d'esclavage ne doit pas être un obstacle à ce qu'on puisse être élevé aux ordres.

3° C'est une chose plus déshonorante pour l'Eglise de voir un clerc vendu comme esclave, que de voir un esclave entrer dans la cléricature. Or un clerc peut sans péché se faire vendre comme esclave, puisque nous lisons dans les Dialogues de saint Grégoire, liv. III, chap. I, que c'est là ce que fit saint Paulin, évêque de Nole. Donc un esclave peut, à bien plus forte raison, être admis dans la cléricature.

Mais il paroît, au contraire, que l'état d'esclavage emporte la nullité du sacrement de l'ordre. En effet, l'état de dépendance où la femme est de l'homme, empêche qu'aucune femme puisse recevoir ce sacrement. Or la dépendance est encore plus grande dans l'esclave par rapport à son maître, puisqu'une femme, après tout, n'est pas livrée en esclave à son mari, et que la première femme n'a pas été tirée des pieds, mais bien du côté du premier homme. Donc un esclave est inhabile à recevoir ce sacrement.

D'ailleurs, par-là même qu'on reçoit un ordre, on contracte l'obligation d'en remplir les fonctions. Or on ne peut pas être tenu au service d'un maître temporel, et remplir à la fois les fonctions du ministère spirituel. Il semble donc qu'un esclave ne sauroit être admis à recevoir les ordres, et qu'autrement les intérêts de son maître pourroient être lésés.

(Conclusion. — Comme les esclaves ne sont point maîtres de leurs propres actes, on ne peut pas les élever aux ordres; si cependant on leur confère quelque ordre, leur ordination sera valide.)

Par les ordres qui lui sont conférés, un homme est voué au service divin; et comme nous ne pouvons pas donner à quelqu'un ce qui ne nous appartient pas, il suit de là qu'un esclave, qui n'est pas le maître de ses propres actes, ne sauroit être élevé aux ordres. Que si cependant on les lui confère, l'ordination sera valide, parce que la liberté du sujet n'est pas abso-

---

sacramenti. Sed servitus est hujusmodi; unde Apostolus consulit quòd si aliquis possit, magis utatur servitute, I. *Cor.*, VII. Ergo non debet impedire à promotione ordinis.

3. Præterea, magis est turpe clericum in servum vendi, quàm servum in clericum promoveri. Sed licitè clericus in servum vendi potest, quia Episcopus Nolanus, scilicet Paulinus, seipsum in servum vendidit, ut in *Dialogis* legitur. Ergo multò fortiùs potest servus in clericum promoveri.

Sed contra: videtur quòd impediat quantùm ad necessitatem sacramenti, quia mulier non potest suscipere ordinis sacramentum ratione subjectionis. Sed major subjectio est in servo, quia mulier non datur viro in ancillam, propter quod non est de pedibus sumpta. Ergo et servus non potest hoc sacramentum suscipere.

Præterea, aliquis ex quo suscipit ordinem, tenetur in ordine ministrare. Sed non potest simul ministrare domino suo carnali et in spirituali ministerio. Ergo videtur quòd non possit ordinem suscipere, quia dominus debet servari indemnis.

(Conclusio. — Servi cùm suî potestatem non habeant, non possunt ad sacros ordines promoveri, quos tamen verè suscipiunt, si eis conferantur.)

Respondeo dicendum, quòd in susceptione ordinis mancipatur homo divinis officiis; et quia nullus potest alteri dare quod suum non est, ideo servus, qui non habet potestatem suî, non potest ad ordines promoveri. Si tamen promovetur, ordinem suscipit, quia libertas

lument requise pour la validité de ce sacrement, quoiqu'elle le soit pour que la réception en soit licite, le défaut de liberté étant un obstacle, non à ce qu'on soit investi d'un pouvoir quelconque, mais à ce qu'on en exécute les actes. On doit dire la même chose, et pour une raison semblable, de tous ceux qui ont contracté des engagements qui les lient au service des autres, tels que les hommes d'affaires, etc.

Je réponds aux arguments : 1° L'acceptation d'un pouvoir même spirituel impose l'obligation de faire bien des actes qui demandent le concours des organes corporels autant que celui de l'ame, et que l'état d'esclavage mettroit par conséquent hors d'état d'exécuter.

2° On peut trouver, pour pratiquer l'humilité, bien d'autres occasions qui n'empêchent pas comme celle-là d'exercer les ordres qu'on auroit reçus. Une telle raison n'a donc aucune force.

3° C'est par un excès de charité et par un mouvement particulier de l'esprit de Dieu, que saint Paulin fit l'action qu'on nous allègue ; et c'est ce que prouva l'événement, puisque, comme on le lit au même endroit, son esclavage amena l'affranchissement d'un grand nombre de ses concitoyens faits esclaves avant lui (1). Cet exemple ne doit donc pas tirer à conséquence; car « où règne l'esprit de Dieu, là règne la liberté. » II. *Cor.*, III, 17.

4° Les signes sacramentaux empruntent leur signification de leur nature même. Or il est dans la nature de la femme d'être soumise à l'homme, au lieu qu'il n'est dans la nature de personne d'être esclave. On ne peut donc pas conclure légitimement de l'un à l'autre.

5° Si l'esclave a été ordonné au su de son maître et sans réclamation de sa part, il se trouve affranchi par cela seul; s'il l'a été, au contraire, à son insu, l'évêque et celui qui le lui a présenté sont tenus, s'ils savoient son état d'esclavage, de payer à son maître le double de son prix. Toutefois, si l'esclave a de quoi payer, il doit se racheter lui-même. Si son

(1) Voyez ce fait rapporté dans le grand Catéchisme de Canisius, *De eleemosynâ*, XII, tom. V, pag. 95 et suiv. de la traduction.

---

non est de sacramenti necessitate, licèt sit de necessitate præcepti, cùm non impediat potestatem, sed actum tantùm. Et similis ratio est de omnibus qui sunt aliis obligati, ut ratiociniis detenti, et hujusmodi personæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in susceptione spiritualis potestatis est aliqua obligatio ad aliqua etiam corporaliter agenda. Et ideo per corporalem subjectionem impeditur.

Ad secundum dicendum, quòd ex multis aliis quæ non præstant impedimentum executioni ordinum, potest aliquis occasionem humilitatis accipere. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd B. Paulinus ex abundantia charitatis spiritu Dei ductus hoc fecit; quod rei eventus probavit, quia per ejus servitutem multi de grege suo sunt à servitute liberati (ut ibi refertur). Et ideo non est ad consequentiam trahendum, quia « ubi spiritus Domini, ibi libertas, » II. *Cor.*, III.

Ad quartum dicendum, quòd signa sacramentalia ex naturali similitudine repræsentant; mulier autem ex natura habet subjectionem, sed non servus. Et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quòd si est promotus sciente domino suo, et non reclamante, ex hoc ipso efficitur ingenuus; si autem eo nesciente, tunc episcopus et ille qui præsentavit, tenentur domino in duplum, quàm sit pretium servi, si sciverunt ipsum esse servum; aliàs, si servus

maître n'étoit pas indemnisé, il devroit rentrer dans son esclavage, encore que cela le mît dans l'impossibilité d'exercer les fonctions de l'ordre qui lui auroit été conféré.

ARTICLE IV.

Doit-on être exclu des ordres pour un homicide commis?

Il paroît qu'on ne doit pas, pour des faits d'homicide, être empêché de recevoir les ordres. 1° Les ordres institués dans l'Eglise ont pour origine le ministère exercé autrefois par les Lévites, comme il a été dit dans la distinction précédente (1). Or les Lévites consacrèrent leurs mains en versant le sang de leurs frères, ainsi que nous le lisons au trente-deuxième chapitre de l'Exode. Donc personne, sous le nouveau Testament, ne doit non plus être exclu des ordres pour avoir répandu le sang humain.

2° Personne ne doit être éloigné d'un sacrement pour avoir accompli un acte de vertu. Or il peut arriver que l'effusion du sang humain soit un acte réclamé par la justice, comme quand cela a lieu en exécution de la sentence des juges, et, dans ce cas, celui qui en seroit chargé d'office pécheroit s'il n'exécutoit pas la sentence. Donc on ne doit pas être exclu pour une chose semblable du sacrement de l'ordre.

3° Pour être punissable, il faut avoir commis une faute. Or il peut n'y avoir aucune faute à commettre un homicide, comme quand on s'y porte uniquement pour se défendre, ou encore quand on le commet par accident. Donc on ne doit encourir pour cela aucune irrégularité.

Mais on oppose à toutes ces raisons un grand nombre de canons, et la coutume établie dans l'Eglise.

(CONCLUSION.— Comme l'eucharistie est un symbole de paix, et que l'i-

(1) On sait que le supplément de la *Somme théologique* se compose principalement des commentaires de saint Thomas sur l'ouvrage de Pierre Lombard, intitulé *les Sentences*, et divisé en quatre livres dont chacun se compose d'un certain nombre de *distinctions*, c'est-à-dire d'articles distincts.

---

habeat peculium, debet seipsum redimere : alioquin redigeretur in servitutem domini sui, non obstante quòd ordinem suum exequi non potest.

ARTICULUS IV.

Utrùm propter homicidium debeat aliquis ab ordinibus prohiberi.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd propter homicidium non debeat aliquis à sacris ordinibus prohiberi. Quia ordines nostri sumpserunt initium à Levitarum officio, ut in præcedenti distinctione dictum est. Sed Levitæ consecraverunt manus suas in sanguinis effusione fratrum suorum, ut patet *Exod.*, XXXII. Ergo et in novo Testamento non debent aliqui à susceptione ordinum prohiberi propter sanguinis effusionem.

2. Præterea, propter actum virtutis nullus debet impediri ab aliquo sacramento. Sed aliquando sanguis effunditur per justitiam, sicut à judice, et peccaret habens officium, si non effunderet. Ergo non impeditur propter hoc à sacramenti susceptione.

3. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed aliquis sine culpa quandoque homicidium committit, sicut se defendendo, vel etiam casualiter. Ergo non debet incurrere irregularitatis pœnam.

Sed contra hoc sunt plura Canonum statuta, et Ecclesiæ consuetudo.

(CONCLUSIO. — Quoniam paci, cujus eucha-

dée de paix repousse l'idée d'homicide, l'Eglise interdit à tout homicide les ordres sacrés, non toutefois sous peine de nullité de sacrement.)

Tous les ordres se rapportent au sacrement de l'eucharistie, qui est le symbole de la paix procurée aux hommes par l'effusion du sang de Jésus-Christ. Comme donc l'homicide est plus que tout le reste incompatible avec l'idée de paix, et que les homicides ressemblent plutôt aux bourreaux de Jésus-Christ qu'à Jésus-Christ immolé, que doivent prendre pour modèle tous ceux dont le ministère a pour objet l'eucharistie, c'est une loi établie dans l'Eglise de n'élever aux ordres aucun homicide (1), quoique l'infraction de cette loi n'emporte pourtant pas la nullité du sacrement.

Je réponds aux arguments : 1° La loi ancienne exigeoit, en certains cas, l'effusion du sang, mais il n'existe rien de semblable dans la loi nouvelle. On ne doit donc pas raisonner des ministres de l'ancienne loi comme de ceux de la nouvelle loi, qui est « un joug plein de douceur et un fardeau léger. » *Matth.*, XI, 30.

2° Le péché n'est pas l'unique cause qui puisse faire encourir l'irrégularité; mais on l'encourt principalement par manque d'aptitude à administrer le sacrement de l'eucharistie : et ainsi les juges et tous ceux qui coopèrent avec eux à une exécution sanglante, sont irréguliers, parce qu'il ne convient pas à un ministre de l'eucharistie de répandre le sang humain.

3° Personne ne fait, à proprement parler, que ce dont il est cause, et un homme n'est cause que de ce qui est volontaire de sa part. Celui donc qui en tueroit un autre à son propre insu et par un simple accident, ne devroit pas être appelé homicide, et n'encourroit pas pour cela l'irrégularité, à moins, toutefois, qu'il ne fût tombé dans ce malheur en se livrant à une action défendue, ou qu'il n'eût négligé de prendre les pré-

(1) La même chose doit se dire de celui qui auroit mutilé quelqu'un.

---

ristia sacramentum est, maximè repugnat homicidium, homicidæ à sacris arcentur ordinibus, ex Ecclesiæ præcepto, non autem necessitate aliquâ sacramenti.)

Respondeo dicendum, quòd omnes ordines referuntur ad eucharistiæ sacramentum, quod est sacramentum pacis nobis factæ per effusionem sanguinis Christi. Et quia homicidium maximè contrariatur paci, et homicidæ magis conformantur occidentibus Christum, quàm ipsi Christo occiso, cui omnes ministri prædicti sacramenti debent conformari, ideo de necessitate præcepti est, quòd non sit homicida qui ad ordines promovetur, quamvis non sit de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd vetus lex [illegible] et pœnam sanguinis, non autem lex nova. Et ideo non est simile de ministris veteris et novæ legis, quæ est « jugum suave et onus leve » (*Matth.*, XI).

Ad secundum dicendum, quòd irregularitas non incurritur propter peccatum tantùm, sed principaliter propter ineptitudinem personæ ad sacramentum eucharistiæ ministrandum. Et ideo judex et omnes qui in causa sanguinis ei participant, sunt irregulares, propter hoc quòd effusio sanguinis non decet ministros dicti sacramenti.

Ad tertium dicendum, quòd nullus facit nisi illud cujus causa est, quod est voluntarium in homine. Et ideo ille qui ignorans hominem occidit homicidio casuali, non dicitur homicida, nec irregularitatem incurrit, nisi operam dederit illicitæ rei, vel nisi omiserit debitam diligen-

cautions nécessaires : car, dans ces cas, le meurtre est en quelque sorte volontaire de la part de celui qui le commet. Mais si l'homicide casuel ne fait point encourir l'irrégularité, ce n'est pas précisément parce qu'il n'est pas coupable, puisque, sans être coupable, on peut néanmoins encourir l'irrégularité. Et ainsi, celui qui, pour se défendre, tueroit, sans faute de sa part, un injuste agresseur, n'en contracteroit pas moins une irrégularité.

ARTICLE V.

Les enfants illégitimes doivent-ils être exclus des ordres ?

Il paroît que les enfants illégitimes ne doivent pas être exclus des ordres. 1° Un fils ne doit pas porter l'iniquité de son père, *Ezech.*, XVIII, 19. Or il la porteroit cependant, si, pour une cause semblable, il étoit exclu des ordres. Donc, etc.

2° Les défauts personnels doivent être un titre d'exclusion, plutôt que les défauts d'autrui. Or il pourroit se faire qu'on ne fût pas exclu des ordres pour des actes personnels de fornication. Donc un fils ne doit pas l'être pour les fornications de son père.

Mais nous lisons dans le Deutéronome, XXIII, 2 : « L'homme né d'une courtisane n'entrera point dans l'assemblée du Seigneur, jusqu'à la dixième génération. » A plus forte raison donc celui dont l'origine est entachée de cette manière, doit-il être exclu des ordres.

(Conclusion. — Comme l'ordination confère une prééminence que déshonoreroit une naissance illégitime, les enfants nés d'un commerce criminel sont exclus des ordres en vertu de la loi de l'Eglise, mais non sous peine de nullité de sacrement.)

Ceux que l'ordination consacre se trouvent par là élevés en dignité au-dessus des autres ; par conséquent, la convenance exige qu'ils jouissent d'une certaine considération, non toutefois qu'à moins de cela leur ordi-

---

tiam, quia jam quodammodo efficitur voluntarium. Non autem hoc est propter hoc quòd culpâ careat, quia etiam sine culpa incurritur irregularitas; et ideo etiam ille qui se defendendo in aliquo casu non peccat, homicidium committens, nihilominus irregularis est.

ARTICULUS V.

Utrùm illegitimè nati debeant ab ordinibus suscipiendis impediri.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd illegitimè nati non debeant ab ordinibus suscipiendis impediri. Quia « filius non debet portare iniquitatem patris » (*Ezech.*, XVIII) ; portaret autem si propter hoc impediretur ab ordinibus suscipiendis. Ergo, etc.

2. Præterea, magis impeditur aliquis propter defectum proprium, quàm alienum. Sed à susceptione ordinum propter illicitum concubitum suum non semper aliquis impeditur. Ergo nec propter illicitum concubitum patris sui.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XXIII : « Non ingredietur mamzer (hoc est de scorto natus) in Ecclesiam Domini, usque ad decimam generationem. » Ergo multò minùs debet promoveri ad ordines.

(Conclusio. — Cùm ordinati constituantur in quadam præ aliis dignitate, quæ ex vitiosa origine obscuratur, illegitimè nati impediuntur à suscipiendis ordinibus, præcepti potiùs quàm sacramenti necessitate.)

Respondeo dicendum, quòd ordinati in quadam dignitate præ aliis constituuntur ; et ideo ex quadam honestate requiritur in eis [illegible]tas

nation soit nulle, mais parce que l'Eglise leur en fait une loi : et cette considération personnelle dont ils doivent jouir, consiste en ce que leur réputation soit intacte, qu'ils soient de bonnes mœurs, et qu'ils n'aient point eu à subir la honte d'une pénitence publique. Comme donc c'est une tache pour un homme que le vice de la naissance, ceux aussi qui sont nés d'un commerce illégitime sont exclus des ordres, à moins qu'ils n'obtiennent dispense pour se faire ordonner : et cette dispense devra leur être d'autant plus difficile à obtenir, que leur origine se trouvera plus honteuse.

Je réponds aux arguments : 1° L'irrégularité n'est point une punition infligée précisément pour des péchés commis; et, par conséquent, si les enfants illégitimes sont irréguliers, il ne s'ensuit pas qu'ils portent l'iniquité de leurs pères.

2° Une faute personnelle peut être effacée par la pénitence et le changement de vie, au lieu que l'illégitimité de la naissance ne sauroit l'être par quoi que ce soit. On ne doit donc pas établir de comparaison entre un vice de conduite et un vice d'origine.

ARTICLE VI.

La mutilation des membres doit-elle être un empêchement par rapport aux ordres?

Il paroît que la mutilation des membres ne doit pas être un obstacle à ce qu'on puisse recevoir les ordres. 1° Il ne faut pas ajouter affliction à affliction. Donc un défaut corporel ne doit pas être puni de l'exclusion des ordres.

2° Les fonctions des ordres demandent bien plutôt l'intégrité de la raison que celle des membres. Or on peut être ordonné avant l'âge de raison. Donc on peut l'être aussi sans avoir ses membres entiers.

Mais dans l'ancienne loi ceux qui avoient ces sortes d'imperfections

---

quædam, non de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti; ut scilicet sint bonæ famæ, bonis moribus ornati, non publicè pœnitentes. Et quia obscuratur hominis claritas ex vitiosa origine, ideo etiam ex illegitimo toro nati à susceptione ordinum repelluntur, nisi cùm eis dispensetur; et tantò est difficilior eorum dispensatio, quantò eorum origo est turpior.

Ad primum ergo dicendum, quòd irregularitas non est pœna iniquitati debita. Et ideo patet quòd illegitimè nati non portant iniquitatem patris ex hoc quòd irregulares sunt.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ per actum proprium committuntur, possunt per pœnitentiam et actum contrarium aboleri, non autem ea quæ ex natura sunt. Et ideo non est simile de vitioso actu et de vitiosa origine.

ARTICULUS VI.

Utrùm propter defectum membrorum debeat aliquis impediri.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd propter defectum membrorum non debeat aliquis impediri. Quia « afflictio non debet addi afflicto. » Ergo non debet privari ordinis gradu propter pœnam corporalis defectûs.

2. Præterea, plus exigitur ad actum ordinis integritas discretionis quàm integritas corporis. Sed aliqui possunt promoveri ante annos discretionis. Ergo et cum corporis defectu.

Sed contra : Tales prohibebantur à ministerio

étoient exclus du ministère lévitique, *Levit.*, XXI. Donc, sous la nouvelle loi, ceux qui en ont de semblables doivent à bien plus forte raison être exclus du ministère des autels. Pour ce qui concerne la bigamie, nous en parlerons dans le traité du mariage.

(Conclusion. — Ceux à qui il manque quelque membre de manière les faire fâcheusement remarquer, ou à les mettre hors d'état de bie s'acquitter des fonctions saintes, sont exclus des saints ordres.)

Comme on peut le voir par ce que nous avons dit, on peut être ren inhabile à recevoir les ordres, soit par quelque action qu'on auroit commise, soit par quelque tache imprimée à la réputation. Ceux donc à qui il manque quelque membre en totalité ou en partie, ne peuvent à cause de cela recevoir les ordres, si ce défaut est tel en eux qu'ils les fasse fâcheusement remarquer, qu'il dépare notablement leur personne (comme seroit, par exemple, le malheur qu'on auroit d'avoir le nez coupé), ou qu'il leur fasse courir les risques de mal exécuter leurs fonctions. Dans tout autre cas, un vice de cette espèce ne suffit pas pour les exclure du saint ministère. Or cette intégrité de membres dont nous parlons ici n'est exigée que de nécessité de précepte, sans être aucunement nécessaire pour la validité du sacrement. Et par là tombent les arguments qui nous sont objectés (1).

(1) Les eunuques de naissance, ou qui seroient devenus tels indépendamment de leur propre volonté; les boiteux qui peuvent se tenir debout à l'autel sans besoin d'appui, les borgnes, pourvu qu'ils le soient de l'œil droit, et sans que cela les rende difformes, ne sont pas irréguliers pour de semblables défauts.

---

veteris legis (*Levit.*, XXI). Ergo multò fortiùs debent in nova lege prohiberi. De bigamia verò dicetur in tractatu de matrimonio.

(Conclusio. — Mutilati aliquo membro notabilis infamiæ, vel quod ordinis executionem impediat, arcentur à sacris ordinibus.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut ex dictis patet) aliquis efficitur ineptus ad susceptionem ordinum, vel propter impedimentum actûs, vel propter impedimentum claritatis personæ. Et ideo patientes defectum in membris impediuntur à susceptione ordinis, si sit talis defectus qui maculam notabilem inferat, per quem obscuretur personæ claritas (ut abscissio nasi), vel periculum in executione facere possit; aliàs non impediuntur. Hæc autem integritas exigitur *de necessitate præcepti*, sed non *de necessitate sacramenti*.

Et per hoc patet solutio ad objecta

QUESTION XL.

De certains autres points qui se rattachent au sacrement de l'ordre.

Il nous reste à parler de certains autres points qui se rattachent au sacrement de l'ordre. Là-dessus on demande : 1° Si ceux qui sont ordonnés doivent être rasés et porter la tonsure. 2° Si la tonsure elle-même est un ordre. 3° Si l'acte de recevoir la tonsure entraîne le renoncement aux biens temporels. 4° S'il doit y avoir une autorité épiscopale qui domine l'ordre sacerdotal tout entier. 5° Si l'épiscopat est un ordre. 6° S'il peut y avoir dans l'Eglise une autre autorité supérieure à celle des évêques. 7° S'il étoit convenable d'établir dans l'Eglise une forme particulière de vêtements pour ses ministres.

ARTICLE I.

Ceux qui sont ordonnés doivent-ils porter la tonsure?

Il paroît que ceux qui sont ordonnés ne doivent point pour cela porter la tonsure. 1° Dieu menace de la captivité et de la dispersion ceux qui se feront tondre ainsi, comme on le voit par ces paroles du Deutéronome, XXXII, 42 : « Mes ennemis, la tête nue, iront en captivité ; » et par ces autres de Jérémie, XLIX, 32 : « Je livrerai à tout vent ceux qui coupent leurs cheveux (1). » Mais ce n'est pas la captivité qui est due aux ministres de Jésus-Christ ; c'est plutôt la liberté. Donc il ne leur convient point de se faire raser les cheveux en forme de couronne et de porter la tonsure (2).

(1) On pourroit citer en outre ces paroles du *Lévitique*, XIX, 27 : *Neque in rotundum attondebitis comam.* Mais cette défense étoit relative à l'usage qu'avoient certains peuples idolâtres, voisins du peuple juif, de couper la chevelure de leurs enfants pour l'offrir à leurs fausses divinités.

(2) La tonsure proprement dite ne doit pas se confondre avec la couronne. La première

---

QUÆSTIO XL.

De his quæ sunt annexa sacramento ordinis, in septem articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ sunt annexa sacramento ordinis.

Circa quod quæruntur septem : 1° Utrùm ordinati debeant habere coronæ rasuram et tonsuram. 2° Utrùm corona sit ordo. 3° Utrùm per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporalibus bonis. 4° Utrùm supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis. 5° Utrùm episcopatus sit ordo. 6° Utrùm supra episcopos possit esse aliqua potestas superior in Ecclesia. 7° Utrùm vestes ministrorum convenienter sint in Ecclesia institutæ.

ARTICULUS I.

Utrùm ordinati debeant tonsuram deferre.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ordinati non debeant coronæ rasuram habere. Quia Dominus comminatur captivitatem et dispersionem his qui sic attondentur, ut patet *Deuter.*, XXXII : « De captivitate nudati inimicorum capitis ; » et *Jerem.*, XLIX : « Dispergam eos in omnem ventum qui sunt attonsi in comam. » Sed ministris Christi non debetur captivitas, sed libertas. Ergo coronæ rasura et tonsura eis non competit.

2° La vérité doit répondre à la figure. Or la tonsure, comme l'enseigne le Maître des Sentences, liv. IV, a été figurée dans l'ancienne loi par la pratique qu'avoient les nazaréens de se raser la tête. Comme donc les nazaréens n'étoient ordonnés pour aucun ministère à remplir dans le temple, il ne semble pas que les ministres de l'Eglise doivent porter la tonsure, ou se faire raser la tête en forme de couronne. Et ce qui le prouve encore, c'est qu'on rase dans les monastères les frères convers, qui ne sont pourtant point des ministres de l'autel.

3° Les cheveux sont le symbole des superfluités, parce qu'ils s'engendrent des humeurs superflues. Or les ministres de l'autel doivent écarter toute superfluité de leurs personnes. Donc ils devroient se faire raser la tête entièrement, et non pas seulement en forme de couronne.

Mais servir Dieu c'est régner, comme l'a dit saint Grégoire, *Collect. Miss.* Or la couronne est le symbole de la royauté. Donc il convient de la porter, quand on est attaché au service de l'autel.

D'ailleurs les cheveux sont donnés pour servir de voile, comme le prouvent les paroles de l'Apôtre dans sa première épître aux Corinthiens, XI, 16. Or les ministres de l'autel doivent montrer sans voile les sentiments de leurs cœurs. Donc il leur convient d'avoir la tête rasée en forme de couronne.

(Conclusion. — Il est convenable que ceux qui reçoivent les saints ordres portent la tonsure, qui est en eux le signe d'une sorte de royauté, comme de la perfection ou de la sainteté de la vie.)

Il convient à ceux qui sont attachés au divin ministère, d'avoir les cheveux rasés et de porter la tonsure en forme de couronne, parce qu'une

consiste à avoir les cheveux entièrement rasés, et elle seroit absolue, si l'on rasoit la tête entière, au lieu qu'elle n'est que relative de la manière dont elle se pratique parmi nous, c'est-à-dire si elle se réduit à se faire raser le sommet de la tête. La couronne consiste à se laisser des cheveux tout autour de la tête en forme de couronne, en se rasant tout le reste de la tête, comme cela se pratique encore de nos jours chez les religieux. Du temps de Clément d'Alexandrie (liv. III de son *Pédagogue*, ch. 11), l'usage étoit de se faire couper les cheveux avec les ciseaux, non de se faire tondre avec le rasoir. Il paroît du reste que l'usage de la tonsure, ou du moins de la couronne, est de tradition apostolique : on en trouve des traces dans des monu-

---

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed figura coronæ præcessit in veteri lege in tonsura Nazaræorum, sicut in littera dicitur (IV. *Sent.*). Cùm ergo Nazaræi non essent ordinati ad ministerium divinum, videtur quòd ministris Ecclesiæ non debeatur tonsura vel rasura coronæ. Et hoc etiam videtur per hoc quòd conversi, qui non sunt ministri Ecclesiæ, tondentur in religionibus.

3. Præterea, per capillos superflua significantur, quia capilli ex superfluis generantur. Sed ministri altaris omnem superfluitatem à se debent expellere. Ergo totaliter debent caput radere, et non in modum coronæ.

Sed contra est, quia secundùm Gregorium « servire Deo regnare est. » Sed corona est signum regni. Ergo illis qui ad divinum ministerium applicantur, corona competit.

Præterea, capilli « in velamen dati sunt, » ut patet I. *Cor.*, XI. Sed ministri altaris debent habere mentem revelatam. Ergo competit eis rasura coronæ.

(Conclusio. — Convenienis est ut qui sacros suscipiunt ordines, tonsuram, quæ regni cujusdam et perfectionis signum est, deferant.)

Respondeo dicendum, quòd eis qui ad divina ministeria applicantur, competit rasura et tonsura in modum coronæ, ratione figuræ, quia

couronne est un symbole de royauté, en même temps qu'elle figure la perfection par sa rondeur. Or ceux qui sont attachés au divin ministère participent à la dignité royale, et doivent donner l'exemple d'une vertu parfaite. La tonsure leur convient encore sous cet autre rapport, qu'elle requiert une suppression de cheveux, suppression qui se fait, et au sommet de la tête, pour marquer que leur esprit ne doit point être attardé par les occupations temporelles dans la contemplation des choses divines, et au bas de la tête, pour marquer de même que leurs sens ne doivent pas être entièrement occupés des soins matériels.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui se pratiquoit sous l'ancien Testament ne représentoit qu'imparfaitement ce qui se pratique sous le nouveau; et ainsi, ce qui concerne les ministres de la loi nouvelle étoit figuré non-seulement par les fonctions des lévites, mais encore par tous ceux qui faisoient profession d'une vie plus parfaite que la multitude. Or les nazaréens faisoient profession d'un genre de vie plus parfait en déposant leurs cheveux, témoignant par là le mépris qu'ils faisoient des choses temporelles; quoique pourtant ils ne les déposassent pas de manière à garder une forme de couronne, parce que ce n'étoit pas encore le temps de révéler la royauté et la perfection du sacerdoce nouveau. Disons de même, qu'on a pour pratique de couper les cheveux aux frères convers en signe de leur renoncement aux choses temporelles, mais sans leur raser le sommet de la tête, parce qu'ils n'ont point à s'occuper du service de l'autel, qui leur feroit comme une nécessité de contempler uniquement les choses divines.

3° Il convient que la tonsure représente non-seulement le mépris des choses temporelles, mais aussi la dignité royale, et c'est là le sens attaché à cette forme de couronne. Il ne faut donc pas que la tête soit abso-

ments fort anciens, tels que celui que nous venons de citer de Clément d'Alexandrie, saint Denis l'Aréopagite (*Hier. eccles.*, cap. 6), saint Jérôme (*Epist.* 26 *inter epist. Augustini*, anc. édit.), le quatrième concile de Tolède, can. 40, etc.

---

corona est signum regni et perfectionis, cùm sit circularis; illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipiscuntur regiam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent. Competit etiam eis ratione subtractionis capillorum, et ex parte superiori per rasuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus à contemplatione divinorum retardetur; et ex parte inferiori per tonsuram, ne eorum sensus temporalibus obvolvantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus comminatur illis qui hoc ad cultum dæmonum faciebant.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ fiebant in veteri Testamento, imperfectè repræsentant ea quæ sunt in novo; et ideo ea quæ pertinent ad ministros novi Testamenti, non solùm significabantur per officia Levitarum, sed etiam per omnes illos qui aliquam perfectionem profitebantur. Nazaræi autem profitebantur perfectionem quamdam in depositione comæ, significantes temporalium contemptum, quamvis non in modum coronæ deponerent, sed omnino totum, quia nondum erat tempus regalis et perfecti sacerdotii. Et similiter etiam conversi tondentur propter renuntiationem temporalium, sed non raduntur, quia non occupantur divinis ministeriis, in quibus divina oporteat eos mente contemplari.

Ad tertium dicendum, quòd non solùm debet significari temporalium abjectio, sed etiam regalis dignitas in forma coronæ. Et ideo non de-

lument rasée, outre que la bienséance pourroit souffrir de la pratique contraire.

ARTICLE II.

La tonsure constitue-t-elle un ordre?

Il paroît que la tonsure elle-même constitue un ordre. 1° Dans les observances de l'Eglise, à chaque acte matériel est attaché un effet spirituel qui lui correspond. Or la tonsure est un signe matériel dont l'Eglise fait usage. Donc à l'imposition de ce signe matériel doit répondre un effet spirituel, et par conséquent un acte de cette nature doit imprimer le caractère et constituer un ordre.

2° De même que l'évêque est le seul qui donne la confirmation et tous les ordres en général, de même c'est lui seul qui donne la tonsure. Or la confirmation et tous les ordres en général impriment un caractère. Donc la tonsure en imprime un aussi, et par conséquent constitue un ordre.

3° L'ordre élève en dignité celui qui le reçoit. Or, par là même qu'on fait partie du clergé, on se trouve élevé en dignité au-dessus du peuple. Donc la tonsure, par là même qu'elle introduit dans le clergé celui qui la reçoit, doit constituer un ordre.

Mais les ordres ne sont donnés que pendant la célébration d'une messe. Or la tonsure peut se donner même sans messe. Donc ce n'est pas un ordre.

D'ailleurs, l'évêque ne confère aucun ordre sans mentionner le pouvoir qui doit être attaché à cet ordre. Or il n'en mentionne aucun en donnant la tonsure. Donc la tonsure n'est pas un ordre.

(Conclusion. — Comme la tonsure ne confère aucun pouvoir particulier, mais qu'elle n'est qu'une sorte d'initiation aux observances communes du ministère ecclésiastique, elle n'est pas un ordre, mais elle est plutôt une préparation aux ordres.)

---

bet totaliter coma tolli; et etiam ne indecens videatur.

ARTICULUS II.

Utrùm corona sit ordo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd corona sit ordo. Quia in actibus Ecclesiæ spiritualia corporalibus respondent. Sed corona est quoddam corporale signum quod Ecclesia adhibet. Ergo videtur quòd signatum interius ei respondeat; et ita in coronatione imprimetur character, et erit ordo.

2. Præterea, sicut ab episcopo solùm datur confirmatio, et alii ordines, ita et corona. Sed in confirmatione et aliis ordinibus imprimitur character. Ergo et in corona; et sic idem quod priùs.

3. Præterea, ordo importat quemdam dignitatis gradum. Sed clericus hoc ipso quòd clericus est, in gradu supra populum constituitur. Ergo corona per quam efficitur clericus, est aliquis ordo.

Sed contra: Nullus ordo datur, nisi in missæ celebratione. Sed corona datur etiam absque officio missæ. Ergo non est ordo.

Præterea, in collatione cujuslibet ordinis fit mentio de aliqua potestate data, non autem in collatione coronæ. Ergo non est ordo.

(Conclusio. — Cùm per coronam nulla potestas peculiaris tradatur, sed ad communia quædam Ecclesiæ ministeria deputatio tantùm fiat; non ordo, sed ad ipsum potiùs est præambulum.)

Les ministres de l'Eglise sont ségrégés du peuple pour vaquer au culte divin. Or il y a dans le culte divin certaines choses qui demandent qu'on ait reçu pour pouvoir les faire un pouvoir spécial, et c'est ce pouvoir spirituel qui est conféré dans la collation de tel ou tel ordre. D'autres observances sont communes à tout le corps du clergé, comme l'est, par exemple, celle de chanter les louanges de Dieu ; et pour s'acquitter de celles-ci, il n'est besoin d'aucun pouvoir particulier tel que le pouvoir attaché aux ordres, mais il suffit d'être député pour tel ou tel office, et cette députation ou initiation se fait au moyen de la tonsure. La tonsure n'est donc pas un ordre, mais seulement une préparation aux ordres.

Je réponds aux arguments : 1° La tonsure correspond sans doute à quelque chose de spirituel, comme un signe à la chose qu'il signifie ; mais ce quelque chose de spirituel n'est point un pouvoir conféré (1). Par conséquent, ni elle n'imprime le caractère, ni elle ne constitue un ordre.

2° Quoique la tonsure n'imprime pas le caractère, elle initie cependant au culte divin ; et cette initiation doit se faire en conséquence par le ministère de l'évêque, qui est le ministre suprême, comme c'est lui aussi qui bénit les vêtements sacrés, les vases et tous les autres objets qui doivent servir au culte divin.

3° Par là même que quelqu'un fait partie du clergé, il se trouve élevé au-dessus de tous les laïques par son rang ; mais il n'est pas pour cela élevé en pouvoir au-dessus d'eux, comme il faudroit qu'il le fût pour exercer d'office un ordre quelconque.

(1) La signification spirituelle de la tonsure, c'est le retranchement des superfluités mondaines et l'aspiration de l'ame aux choses célestes.

Respondeo dicendum, quòd ministri Ecclesiæ à populo separantur ad vacandum divino cultui. In cultu autem divino quædam sunt quæ per potentias determinatas sunt exercenda ; et ad hoc datur spiritualis potestas ordinis. Quædam autem sunt quæ communiter à toto ministrorum collegio fiunt, sicut dicere divinas laudes ; et ad hoc non præexigitur aliqua potestas ordinis, sed solùm quædam deputatio ad tale officium : et hoc fit per coronam : et ideo non est ordo, sed præambulum ad ordinem.

Ad primum ergo dicendum, quòd corona habet interius aliquid spirituale quod ei respondet, sicut signatum signo ; sed hoc non est aliqua spiritualis potestas. Et ideo in corona non imprimitur character, nec est ordo.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis per coronam non imprimatur character, tamen deputatur homo ad divinum cultum. Et ideo talis deputatio debet fieri per summum ministrum, scilicet per episcopum, qui etiam vestes benedicit, et vasa, et alia omnia quæ ad divinum cultum applicantur.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quòd aliquis est clericus, est in altiori statu quàm laicus ; non tamen habet ampliorem potestatis gradum, qui ad ordinem requiritur.

ARTICLE III.

La réception de la tonsure est-elle un acte de renoncement aux biens temporels?

Il paroît qu'en recevant la tonsure, on fait acte de renoncer aux biens temporels. 1° On dit soi-même en la recevant : *Le Seigneur est la part de mon héritage*. Or, comme le dit saint Jérôme dans sa lettre à Népotien, « le Seigneur dédaigne d'être la part de notre héritage de concurrence avec des biens temporels. » Donc on renonce aux biens temporels, par là même qu'on reçoit la tonsure.

2° La justice des ministres du nouveau Testament doit être plus parfaite que celle des ministres de l'ancien, comme le prouve ce qui se lit en saint Matthieu, V, 20. Or les ministres de l'ancien Testament, c'est-à-dire les Lévites, ne reçurent aucune part d'héritage comme en reçurent leurs frères. Donc les ministres du nouveau ne doivent non plus en avoir aucune.

3° Suivant Hugues de Saint-Victor, liv. *des Sacrements*, part. III, chap. 2, quand une fois quelqu'un est devenu clerc, il doit être entretenu dorénavant aux frais de l'Eglise. Or cela ne devroit pas avoir lieu, s'il gardoit son patrimoine. Donc il ne semble pas qu'on y renonce par là même qu'on devient clerc.

Mais Jérémie étoit de l'ordre des prêtres, comme le prouve ce qu'il dit lui-même au chapitre premier de sa prophétie. Or il possédoit cependant des biens héréditaires, comme on le voit par ce qu'il dit ensuite au chapitre trente-deuxième, vers. 9. Donc les clercs peuvent posséder des biens patrimoniaux.

D'ailleurs, s'ils ne le pouvoient pas, on ne verroit plus quelle différence il pourroit y avoir entre des religieux et des clercs séculiers.

(Conclusion. — Comme les clercs sont initiés, en recevant la tonsure, à

ARTICULUS III

Utrùm per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporalibus bonis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporalibus bonis. Ipsi enim dicunt, cùm coronantur : « Dominus pars hæreditatis meæ. » Sed sicut dicit Hieronymus (1), « Dominus cum his temporalibus pars fieri dedignatur. » Ergo renuntiant temporalibus.

2. Præterea, justitia ministrorum novi Testamenti debet abundare super ministros veteris Testamenti, ut patet *Matth.*, V. Sed ministri veteris Testamenti, scilicet Levitæ, non acceperunt partem hæreditatis cum fratribus suis. Ergo nec ministri novi Testamenti habere debent.

3. Præterea, Hugo dicit, quòd postquam aliquis est factus clericus, debet deinceps de stipendiis Ecclesiæ sustentari. Sed hoc non esset, si patrimonium suum retineret. Ergo videtur quòd abrenuntiet in hoc quòd fit clericus.

Sed contra est, quòd Hieremias fuit de ordine sacerdotali, ut patet *Jerem.*, I. Sed ipse habuit possessionem hæreditatis, ut patet *Jerem.*, XXXII. Ergo clerici possunt habere patrimonialia bona.

Præterea, si hoc non possent, non videretur tunc differentia inter religiosos et clericos sæculares.

(Conclusio. — Clerici coronam suscipientes,

(1) Epist. II. *ad Nepotianum : Qui Dominum possidet, et cum Propheta dicit :* Pars

la célébration du culte divin, et qu'une telle profession n'est point incompatible avec la possession des biens temporels, ils ne doivent pas pour cela renoncer à leur patrimoine et à leurs autres biens temporels.)

Les clercs ne renoncent point à leur patrimoine, non plus qu'aux autres biens temporels, par cela seul qu'ils reçoivent la tonsure ; parce que ce n'est point la possession des biens terrestres qui est incompatible avec le culte divin, dont les clercs ont à faire leur occupation, mais seulement l'excès de sollicitude par rapport à ces biens. Car, comme le dit saint Grégoire dans ses *Morales*, liv. X, chap. 17, ce n'est pas la participation à ces sortes de biens, mais c'est l'attachement seul qu'on y apporte, qui est criminel (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le Seigneur dédaigne d'être pour nous une part d'héritage, qui n'occupe dans notre affection qu'une place égale à celle qu'y occuperoient les biens de la terre, en sorte que ces biens fussent notre fin dernière concurremment avec Dieu; mais il ne dédaigne pas d'être la part d'héritage de ceux qui ne gardent la possession des biens de ce monde, que de manière à n'être pas détournés par là du culte divin.

2. Sous l'ancien Testament, les lévites conservoient le droit d'hériter de leurs pères, *Levit.*, XXV, 33; et si une portion particulière de la terre promise ne leur fut point assignée comme aux autres tribus : c'est parce qu'ils avoient à se partager eux-mêmes entre toutes ces tribus, ce qui n'eût pas été possible, s'ils avoient reçu en partage une portion déterminée de la terre promise, comme les autres.

3° L'évêque doit pourvoir à l'entretien des clercs qu'il a promus aux ordres sacrés, s'ils sont indigents; mais il n'y est point obligé dans le cas

(1) La proposition de Wiclef consistant à dire que la propriété est interdite aux clercs, a été condamnée par le concile de Constance, *sess.* VIII, art. 10 et 36. Le concile de Trente, en

---

cùm per eam divino cultui deputentur, cui non repugnat rerum temporalium possessio, nunquam patrimonio et aliis temporalibus bonis renuntiare debent.)

Respondeo dicendum, quòd clerici in hoc quòd coronam accipiunt, non renuntiant patrimonio nec aliis rebus temporalibus, quia terrenorum possessio non contrariatur divino cultui, ad quem clerici deputantur, sed nimia eorum sollicitudo; quia, ut dicit Gregorius (lib. X. *Moral.*, cap. 17), « affectus in crimine est, non sensus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus dedignatur pars fieri ut ex æquo cum aliis diligatur, ita scilicet quòd aliquis ponat finem suum in Deo et in rebus mundi; non tamen dedignatur pars fieri eorum qui res mundi ita possident, ut per eas à cultu divino non retrahantur.

Ad secundum dicendum, quòd Levitæ in veteri Testamento habebant jus in hæreditate paterna (1); sed ideo non acceperunt partem cum aliis tribubus, quia erant per omnes tribus dispergendi; quod fieri non potuisset, si unam determinatam partem terræ accepissent, sicut aliæ tribus.

Ad tertium dicendum, quòd si sint indigentes clerici ad sacros ordines promoti, Episcopus

mea Dominus, *nihil extra Dominum habere potest; quòd si quidpiam aliud habuerit præter Dominum, pars ejus non erit Dominus. Verbi gratiâ, si aurum, si argentum, si possessiones, si variam supellectilem; cum istis partibus Dominus pars ejus fieri non dignabitur.*

(1) *Levit.*, XXV, 33; III. *Reg.*, X, 26; *Act. Apost.*, IV, 37.

contraire ; tandis qu'eux-mêmes sont tenus en tout cas de servir l'Eglise en faisant les fonctions de l'ordre qu'ils ont reçu. Ce qu'a dit Hugues de Saint-Victor à ce sujet doit s'entendre de ceux qui n'ont pas de quoi vivre.

ARTICLE IV.

Y a-t-il dans l'Eglise une autorité épiscopale à laquelle tout le reste de l'ordre sacerdotal doive être subordonné?

Il paroît qu'il ne doit point y avoir de pouvoir épiscopal qui s'élève au-dessus du reste de l'ordre sacerdotal. 1° Comme l'enseigne le Maître des Sentences, liv. IV, dist. 24, l'ordre sacerdotal a commencé dans la personne d'Aaron. Or il n'y avoit personne qui fût au-dessus d'Aaron dans l'ancienne loi. Donc il ne doit y avoir non plus aucun pouvoir au-dessus du pouvoir sacerdotal dans la nouvelle.

2° Le pouvoir se règle d'après les fonctions à remplir. Or il ne peut y avoir aucune fonction sainte plus grande que celle de consacrer le corps de Jésus-Christ, et c'est pour une telle fonction qu'est conféré le pouvoir sacerdotal. Donc il ne doit point y avoir de pouvoir épiscopal au-dessus de celui-là.

3° Quant le prêtre célèbre le saint sacrifice, il représente Jésus-Christ qui s'est offert pour nous à son Père. Or il n'y a rien dans l'Eglise qui soit au-dessus de Jésus-Christ, puisqu'il est lui-même le chef de l'Eglise. Donc, etc.

Mais un pouvoir est d'autant plus élevé, qu'il s'étend à plus de choses. Or le pouvoir sacerdotal, comme l'a dit saint Denis dans son livre de la *Hiérarchie ecclésiastique*, chap. V, se borne à la double fonction de purifier et d'éclairer, tandis que le pouvoir épiscopal a de plus pour fonction de conduire les ames à la perfection. Donc il doit y avoir un pouvoir épiscopal au-dessus de tout l'ordre sacerdotal.

défendant d'ordonner des clercs, à moins qu'ils n'aient, ou un bénéfice, ou un titre patrimonial, a renouvelé implicitement cette condamnation.

---

qui eos promovit, tenetur eis providere ; aliàs non tenetur : ipsi autem ex ordine suscepto tenentur Ecclesiæ ministrare. Verbum autem Hugonis intelligitur de illis qui non habent unde sustententur.

ARTICULUS IV.

Utrùm supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas Episcopalis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd supra sacerdotalem ordinem non debeat esse aliqua potestas Episcopalis. Sicut enim in littera dicitur (IV. *Sent.*, dist. 24) : «Ordo sacerdotalis ab Aaron sumpsit exordium.» Sed in veteri lege nullus erat supra Aaron. Ergo nec in nova lege debet aliqua potestas esse supra sacerdotalem.

2. Præterea, potestas ordinatur secundùm actus. Sed nullus actus sacer potest esse major, quàm consecrare corpus Christi, ad quod est potestas sacerdotalis. Ergo supra sacerdotalem potestatem non debet esse Episcopalis.

3. Præterea, sacerdos in offerendo gerit figuram Christi in Ecclesia, qui se Patri pro nobis obtulit. Sed in Ecclesia nullus est major Christo, quia ipse est caput Ecclesiæ. Ergo ut prius.

Sed contra : Potestas tantò est altior, quantò ad plura se extendit. Sed potestas sacerdotalis (ut Dionysius dicit, *De Eccles. hierarch.*, cap. V), extendit se ad purgandum et illuminandum tantùm, Episcopalis autem ad hoc, et ad perficiendum. Ergo supra sacerdotalem potestatem debet esse Episcopalis.

D'ailleurs, le ministère qui a le culte divin pour objet, doit offrir dans son ensemble un ordre plus parfait que les administrations purement humaines. Or le bon ordre demande, par rapport à celles-ci, qu'il y ait dans chacune des branches entre lesquelles elles sont divisées, un chef qui commande à tous les autres, de même que dans une armée les soldats sont commandés par un général. Donc il doit y avoir quelqu'un au-dessus des prêtres, qui en soit comme le prince. Or ce prince ou ce chef, c'est celui que nous appelons évêque. Donc il doit y avoir un pouvoir épiscopal élevé au-dessus de tout l'ordre sacerdotal.

(Conclusion. — Il falloit dans l'Eglise, au-dessus de l'ordre sacerdotal, un pouvoir épiscopal, duquel les prêtres eussent à recevoir la juridiction, pour être en droit de lier et de délier.)

Le prêtre, ainsi qu'il a été dit plus haut, a deux sortes de fonctions à remplir : l'une principale, qui est de consacrer le corps de Jésus-Christ ; l'autre secondaire, qui est de disposer le peuple de Dieu à recevoir ce même sacrement. Pour ce qui regarde la première de ces deux fonctions, le pouvoir du prêtre est indépendant de tout pouvoir supérieur, excepté de celui de Dieu ; mais pour la seconde, son pouvoir est subordonné, même ici-bas, à un pouvoir supérieur. Car tout pouvoir qui ne peut s'exercer que dépendamment de certaines conditions, dépend du pouvoir auquel il appartient de poser ces conditions : or un prêtre ne peut ni absoudre ni lier personne, s'il n'a reçu la juridiction d'un prélat au-dessus de lui, sans quoi il manqueroit de sujets pour exercer sur eux un pouvoir de cette espèce. Il est vrai qu'il peut consacrer quelque matière que ce soit, dès-là que cette matière est de la nature de celle que Jésus-Christ a déterminée pour cet objet, et qu'il ne faut rien autre chose pour que le sacrement soit valide. Mais encore faut-il, à raison d'une sorte de convenance, que l'évêque ait préalablement consacré l'autel, les vêtements sacerdotaux et autres objets semblables. Il est donc évident par cela même qu'il faut un

---

Præterea, divina ministeria debent esse magis ordinata, quàm humana. Sed humanorum officiorum ordo exigit, ut in quolibet officio præponatur unus qui sit princeps illius officii ; sicut præponitur militibus dux. Ergo et sacerdotibus debet aliquis præponi qui sit sacerdotum princeps. Et hic est Episcopus. Ergo Episcopalis potestas debet esse supra sacerdotalem.

(Conclusio. — Oportuit in Ecclesia supra sacerdotalem ordinem, Episcopi potestatem esse, à qua sacerdos jurisdictionem susciperet, ad ligandum et solvendum.)

Respondeo dicendum, quòd sacerdos habet duos actus : unum « principalem, » scilicet consecrare corpus Christi ; alterum « secundarium, » scilicet præparare populum Dei ad susceptionem hujus sacramenti, ut priùs dictum est. Quantùm autem ad primum actum, potestas sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina ; sed quantùm ad secundum, dependet ab aliqua superiori potestate et humana. Omnis enim potestas quæ non potest exire in actum, nisi præsuppositis quibusdam ordinationibus, dependet ab illa potestate quæ illas ordinationes facit : sacerdos autem non potest absolvere et ligare nisi præsupposita prælationis jurisdictione, qua sibi subdantur illi quos absolvit. Potest autem consecrare quamlibet materiam à Christo determinatam ; nec aliud requiritur, quantùm est de necessitate sacramenti : quamvis ex quadam congruitate præsupponatur actus Episcopalis in consecratione altaris, et vestium, et hujusmodi. Et ita patet quòd oporteat esse potesta-

pouvoir épiscopal élevé au-dessus du sacerdotal, pour régler les fonctions secondaires du prêtre, quoiqu'il n'en soit nul besoin pour la validité de sa fonction principale.

Je réponds aux arguments : 1° Aaron étoit prêtre, mais en même temps pontife, c'est-à-dire prince des prêtres. Le pouvoir sacerdotal a donc commencé en lui, en tant qu'Aaron offroit des sacrifices, ni plus ni moins que les prêtres qui lui étoient subordonnés; mais non en tant qu'il avoit l'autorité pontificale, et qu'il pouvoit faire usage de cette autorité, comme lorsqu'il entroit une fois chaque année dans le Saint des Saints; ce qui n'étoit permis qu'à lui.

2° Au-dessus du pouvoir sacerdotal, il n'y en a point d'autre quant à sa fonction principale, qui est de consacrer, mais non quant à la secondaire, ainsi que nous venons de le dire.

3° De même que les perfections de tous les êtres qui peuvent exister dans la nature, ont leur archétype en Dieu, et préexistent en lui de cette manière, ainsi Jésus-Christ a offert dans sa personne le type de toutes les fonctions ecclésiastiques; tellement que chaque ministre de l'Eglise représente Jésus-Christ en quelque chose, comme le fait voir le Maître des Sentences, liv. IV, dist. 24; ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait entre eux tous un supérieur, qui représente Jésus-Christ dans un plus haut degré de perfection. Jésus-Christ est représenté par chaque prêtre, en tant qu'il a rempli en personne un semblable ministère; mais il est de plus représenté par l'évêque, en tant qu'il a institué d'autres ministres et qu'il a fondé l'Eglise. De là vient qu'il est réservé à l'évêque de consacrer telle et telle chose aux actes de la religion, en réglant le culte divin en quelque sorte comme le feroit Jésus-Christ; et c'est à cause de cela que, dans

---

tem Episcopalem (1), supra sacerdotalem, quantùm ad actum secundarium sacerdotis, non autem quantùm ad primum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aaron sacerdos fuit, et pontifex, id est sacerdotum princeps. Sumpsit ergo sacerdotalis potestas ab ipso exordium, in quantùm fuit sacerdos sacrificia offerens, quòd etiam minoribus sacerdotibus licebat : sed non ab eo, in quantum fuit pontifex, per quam potestatem poterat aliqua facere (ut ingredi semel in anno Sancta Sanctorum), quæ aliis non licebant.

Ad secundum dicendum, quòd quantùm ad illum actum non est aliqua potestas superior, sed quantùm ad alium, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd sicut omnium rerum naturalium perfectiones præexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar omnium officiorum Ecclesiasticorum; unde unusquisque minister Ecclesiæ, quantùm ad aliquid, gerit typum Christi, ut ex littera patet (IV *Sent.*, dist. 24) : et tamen ille est superior, qui secundùm majorem perfectionem Christum repræsentat. Sacerdos autem repræsentat Christum in hoc quòd per seipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc quòd alios ministros instituit, et Ecclesiam fundavit. Unde ad Episcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens : et propter hoc etiam episcopus specialiter « sponsus Ecclesiæ » dicitur (2), sicut et Christus (ut in *Decretis*, Causâ

(1) *Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam quam habent, illis esse eum presbyteris communem..., anathema sit.* Conc. Trid., *sess.* XXIII, can. 7.

(2) *Decret.*, Causâ VI, qu. 1, cap. *Sicut alterius*, Calixti Papæ.

le Droit Canon, l'évêque est spécialement appelé l'époux de l'Eglise, ainsi que Jésus-Christ même.

ARTICLE V.

L'épiscopat constitue-t-il un ordre particulier?

Il paroît que l'épiscopat constitue un ordre à part. 1° Saint Denis distingue trois ordres dans la hiérarchie ecclésiastique, savoir, l'évêque, le prêtre et le diacre. Le Maître des Sentences a dit, de son côté, liv. IV, dist. 24, que l'ordre des évêques se divise en quatre classes.

2° L'ordre n'est autre chose qu'un certain degré de pouvoir par rapport à la dispensation des biens spirituels. Or les évêques peuvent dispenser certains sacrements dont la dispensation est interdite aux prêtres, comme la confirmation et l'ordre lui-même. Donc l'épiscopat est un ordre.

3° Dans l'Eglise il n'y a pas d'autre espèce de pouvoir spirituel que le pouvoir d'ordre et celui de juridiction. Or les fonctions attribuées au pouvoir épiscopal ne se rapportent pas au pouvoir de juridiction, puisqu'autrement d'autres que des évêques pourroient recevoir la commission de les remplir ; ce qui est faux. Donc ce sont des attributions du pouvoir d'ordre. Donc l'évêque a un caractère d'ordre que n'a pas un simple prêtre, et, par conséquent, l'épiscopat constitue un ordre à part.

Mais chaque ordre particulier ne dépend point, pour sa validité, de ceux qui le précèdent d'ordinaire. Or le pouvoir d'évêque dépend pour sa validité du caractère de l'ordre de prêtrise, puisque personne ne peut recevoir validement l'épiscopat, qu'il ne soit préalablement ordonné prêtre. Donc l'épiscopat nè constitue pas un ordre à part.

D'ailleurs, les ordres majeurs ne sont conférés que le samedi : or les sacres d'évêques doivent se faire le dimanche. Donc ce n'est pas un ordre qu'on reçoit en recevant l'épiscopat.

VII, qu. 1, cap. *Sicut alterius,* Calixtus Papa eum vocat.)

ARTICULUS V.

Utrùm episcopatus sit ordo.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd episcopatus sit ordo. Primò, per hoc quod Dionysius assignat hos tres ordines ecclesiasticæ hierarchiæ, episcopum, sacerdotem, et ministrum. In littera etiam dicitur (IV *Sent.*, dist. 24), quòd est « ordo episcoporum quadripartitus.

2. Præterea, ordo nihil aliud est, quàm quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis. Sed episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta, quæ non possunt sacerdotes, sicut Confirmationem et Ordinem. Ergo episcopatus est ordo.

3. Præterea, in Ecclesia non est aliqua spiritualis potestas nisi « ordinis vel jurisdictionis. » Sed ea quæ pertinent ad episcopalem potestatem, non sunt jurisdictionis, aliàs possent committi non episcopo, quod falsum est. Ergo sunt potestatis ordinis. Ergo episcopus habet aliquem ordinem quem non habet sacerdos simplex, et sic episcopatus est ordo.

Sed contra est, quòd unus ordo non dependet à præcedenti quantùm ad necessitatem sacramenti. Sed episcopalis potestas dependet à sacerdotali; quia nullus potest recipere episcopalem potestatem, nisi priùs habeat sacerdotalem. Ergo episcopatus non est ordo.

Præterea, majores ordines non conferuntur nisi in Sabbatis. Sed episcopalis potestas traditur in Dominicis (ut statuitur in Decretis, dist. 75, cap. *Ordinationes,* ex Anacleto, et cap. *Quod die Dominico,* ex Leone I). Ergo non est ordo.

(Conclusion. — On peut appeler l'épiscopat un ordre à part, non en tant que ce seroit un sacrement ayant pour fin de son institution l'eucharistie, mais en tant que c'est un genre d'office qui complète la hiérarchie ecclésiastique, et qui a pour attribution des fonctions spéciales.

Ce nom d'*ordre* peut se prendre en deux sens : ou l'on entend par-là un sacrement, et comme, ainsi que nous l'avons dit plus haut, quest. XXXVII, art. 2 et 4, le sacrement de l'ordre, dans tous ses degrés, a pour raison de son institution le sacrement de l'eucharistie, l'épiscopat ne conférant sous ce rapport aucun pouvoir supérieur à celui du plus simple prêtre, il s'ensuit, qu'à prendre le mot dans ce sens, l'épiscopat n'est pas un ordre; ou bien on entend par ce même mot un genre d'office qui se rapporte à une classe toute particulière de fonctions saintes, et comme l'évêque a, au-dessus du prêtre, un pouvoir hiérarchique sur le corps mystique de Jésus-Christ, en cet autre sens l'épiscopat est un ordre; et c'est aussi dans ce sens qu'ont entendu ce mot les autorités tout-à-l'heure alléguées (1).

Le premier argument se trouve résolu par là même.

2° L'ordre, en tant qu'il est un sacrement auquel est attaché un carac-

(1) Sur cette question, les thomistes eux-mêmes ont été autrefois divisés. Sylvius, sans abandonner absolument saint Thomas, prétendoit que le saint docteur s'étoit corrigé lui-même dans son opuscule sur la *Perfection de la vie spirituelle*, ch. 24, et dans son *Commentaire sur la deuxième épître à Timothée*, ch. 1, ouvrages, ajoutoit-il, postérieurs tous les deux à son *Commentaire sur le* IVe *livre des Sentences*, qui a servi à composer le *Supplément* de sa *Somme théologique*. Mais Billuart, que nous pourrions appeler, en particulier sur cette question, le dernier des thomistes, prouve très-bien, à notre avis, contre son devancier que ce qu'a dit saint Thomas dans ces deux autres ouvrages peut aisément s'accorder avec ce qu'il avoit écrit antérieurement dans son *Commentaire sur le* IVe *livre des Sentences*, si ce n'est qu'à la fin il fait à son adversaire une concession que nous pouvons faire valoir à notre tour contre lui. Car il finit par avouer que l'episcopat fait partie et est le complément intrinsèque du sacrement de l'ordre : *Quantùm ad collationem gratiæ, diximus sufficere quòd episcopatus sit pars et complementum intrinsecum sacramenti*. Mais un sacrement ne sauroit être complété, en tant que sacrement, que par une action sacramentelle proprement dite. Disons donc avec la presque universalité des théologiens modernes, malgré le nombre et l'autorité des théologiens d'autrefois, dont la plupart étoient de l'opinion contraire, que l'episcopat est un ordre et un sacrement proprement dit, en tant qu'il est le complément et le couronnement en quelque sorte du sacrement de l'ordre, et en particulier du sacerdoce. Nous en faisons reposer la preuve : 1° Sur ce que la consécration épiscopale, de l'aveu des adversaires eux-mêmes, confère la grace, et que cette grace est attachée à la cérémonie extérieure de cette consécration même : la grace qu'elle confère est donc une grace sacramentelle. 2° Sur ce que cette consécration confère le pouvoir d'ordonner et de confirmer, que n'ont ni ne peuvent avoir, non pas même par délégation pontificale, quant au premier du moins, les simples

---

(Conclusio. — Episcopatus ordo esse dici potest, non quatenùs sacramentum est ad Eucharistiam ordinatum, sed tantùm ut est officium quoddam ad sacras et hierarchicas actiones.)

Respondeo dicendum, quòd ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundùm quòd est sacramentum; et sic, ut priùs dictum est (qu. 37, art. 2 et art. 4), ordinatur omnis ordo ad Eucharistiæ sacramentum. Unde, cùm episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote, quantùm ad hoc episcopatus non erit ordo. Alio modo potest considerari ordo, secundùm quòd est officium quoddam respectu quarumdam actionum sacrarum; et sic, cùm episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo; et secundùm hoc loquuntur auctoritates inductæ.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd ordo, prout est

tère, a un rapport spécial à l'eucharistie, ce sacrement qui contient Jésus-Christ, puisque le caractère donne à celui qui le reçoit une conformité particulière avec le Sauveur : par conséquent, bien que l'évêque reçoive dans sa consécration un pouvoir spirituel pour la dispensation de certains sacrements, ce pouvoir qu'il reçoit n'a cependant point la nature d'un caractère, et c'est là ce qui fait que l'épiscopat n'est pas un ordre, si l'on entend par ce mot un sacrement.

3° Le pouvoir épiscopal n'est pas simplement un pouvoir de juridiction, mais c'est aussi un pouvoir d'ordre, comme cela est évident par ce que nous avons dit, si l'on prend ce mot d'*ordre* dans le sens où il se prend communément.

ARTICLE VI.

Peut-il y avoir dans l'Eglise un pouvoir supérieur à celui des évêques?

Il paroît qu'il ne sauroit y avoir dans l'Eglise de pouvoir supérieur à celui des évêques. 1° Tous les évêques sont successeurs des apôtres. Or le même pouvoir qui a été donné à Pierre, le premier d'entre eux, *Matth.*, XVI, 19, l'a été aussi à tous ensemble, *Joan.*, XX, 23. Donc tous les évêques sont égaux, et aucun d'eux n'est au-dessus des autres.

2° La hiérarchie ecclésiastique devroit ressembler plutôt à celle qui existoit parmi les Juifs, qu'à celle qui pouvoit se remarquer parmi les

prêtres; elle imprime donc un caractère particulier, qui est un *complément intrinsèque* du caractère sacerdotal. 3° Sur ce que le concile de Trente, *sess.* XXIII, can. 6, définit sous peine d'anathème, que, d'après l'ordination divine, la hiérarchie ecclésiastique se compose d'évêques, de prêtres et de ministres, et sur ce que, chapitre 3 de la même session, il prouve que l'ordination est un sacrement par ces paroles de l'Apôtre, II. *Tim.*, I, 6 : *Admoneo te ut resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum*; paroles qui s'appliquent naturellement à l'ordination épiscopale, qu'avoit reçue le saint évêque d'Ephèse. Nous omettons, uniquement pour plus de brièveté, les témoignages de la tradition qu'on trouvera recueillis dans Sylvius. Aujourd'hui, dit le R. P. Perrone, *Tr. de Ordine*, cap. 2, non-seulement le sentiment que nous soutenons ici est regardé comme le plus probable, mais l'opinion contraire est notée de censure par quelques-uns. Si l'on nous demande maintenant quelles sont la matière et la forme de l'ordre de l'épiscopat, nous répondrons avec Sylvius que sa matière est l'imposition des mains de l'évêque consécrateur, et sa forme les paroles qui accompagnent cet acte solennel : *Accipe Spiritum Sanctum*, etc.

---

sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiæ, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur : et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris, et propter hoc episcopatus non est ordo, secundùm quòd ordo est sacramentum quoddam.

Ad tertium dicendum, quòd potestas episcopalis non est tantùm jurisdictionis, sed etiam ordinis (ut ex dictis patet), secundùm quòd ordo communiter accipitur.

ARTICULUS VI.

Utrùm supra episcopos possit esse aliquis superior in Ecclesia.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd supra episcopos non possit esse aliquis superior in Ecclesia. Quia omnes episcopi sunt Apostolorum successores. Sed potestas quæ est data uni Apostolorum, scilicet Petro, *Matth.* XVI, est data omnibus Apostolis *Joann.*, XX. Ergo omnes episcopi sunt pares, et unus non est supra alium.

2. Præterea, ritus Ecclesiæ magis debet esse conformis ritui Judæorum, quàm ritui

Gentils. Or la distinction de rang entre les évêques, et la supériorité des uns au-dessus des autres nous vient, ainsi que nous le lisons dans les Sentences, liv. IV, dist. 24, de la pratique usitée parmi les Gentils (1), tandis qu'une hiérarchie semblable n'a jamais existé parmi les Juifs. Donc il ne doit pas y avoir dans l'Eglise des évêques établis au-dessus des autres.

3° Un pouvoir supérieur ne sauroit être conféré par l'application d'un pouvoir inférieur, ni même un pouvoir égal par un pouvoir égal, puisque, sans contredit, on ne doit recevoir la bénédiction que de plus grand que soi, comme l'a dit l'Apôtre, *Hebr.*, VII, 7 : aussi, jamais un prêtre n'ordonne un évêque, ni même un prêtre, au lieu que les prêtres sont ordonnés par les évêques. Or cependant un évêque peut ordonner un autre évêque, quel que soit celui-ci, puisque c'est de l'évêque même d'Ostie que le pape doit recevoir sa consécration. Donc la dignité épiscopale est égale en tous ceux qui la possèdent, et, par conséquent, l'un d'entre eux ne doit pas exercer de supériorité sur les autres, et c'est là aussi ce que nous lisons dans les Sentences, *Sent.*, lib. IV, dist. 24.

Mais nous lisons dans les actes du concile de Constantinople (1) : « Nous vénérons, conformément aux Ecritures et aux prescriptions des Canons, le très-saint évêque de Rome, le reconnoissant, ainsi que cela a été défini,

(1) Chez les Romains, en effet, et d'après la législation introduite par Numa, les simples flamines avoient au-dessus d'eux-mêmes les archiflamines.

(1) On ne sait de quel concile de Constantinople l'auteur veut ici parler, puisque les paroles rapportées ici ne se trouvent textuellement dans les actes d'aucun des conciles tenus dans cette capitale de l'empire d'Orient; mais nous lisons dans ceux du premier, qui se tint l'an 381 : *Constantinopolitanus episcopus habeat priores honoris partes post Romanum episcopum, eò quòd sit ipsa nova Roma* (Conc. Labb., t. II, col. 947-948). Sur quoi nous devons observer en passant, que ce canon, en ce qui concerne la prérogative attribuée à l'évêque de Constantinople, a été rejeté par l'Eglise romaine, de sorte que ce n'est qu'au quatrième concile général de Latran, tenu l'an 1215, que les droits patriarchaux de la nouvelle Rome ont été admis pour la première fois solennellement par le Saint-Siege. Il n'est donc pas probable, pour toutes ces raisons, que ce soit le premier concile général de Constantinople que saint Thomas ait eu ici en vue; mais il nous semble que c'est plutôt le quatrième, tenu l'an 867, où il est dit, canon 21 : *Definimus, neminem prorsùs mundi potentium, quemquam eorum qui patriarchalibus sedibus præsunt inhonorare, aut movere a proprio throno tentare, sed omni reverentiâ et honore dignos judicare; præcipuè quidem sanctissimum papam senioris Romæ, deinceps autem Constantinopoleos patriarcham*, etc. (Conc. Labb., t. VIII, col. 1140).

Gentilium. Sed distinctio episcopalis dignitatis, et ordinatio unius supra alium, ut in littera dicitur (IV *Sent.*, dist. 24), est à Gentilibus introducta, in veteri autem lege non erat. Ergo nec in Ecclesia episcopus unus super alium esse debet.

3. Præterea, superior potestas non potest conferri per inferiorem, neque æqualis per æqualem; quia « sine ulla contradictione, quòd minus est, à majori benedicitur » (*Hebr.* VII); unde etiam sacerdos non promovet episcopum neque sacerdotem, sed episcopus sacerdotem. Sed episcopus potest quemlibet episcopum promovere; quia etiam Hostiensis Episcopus consecrat Papam. Ergo episcopalis dignitas in omnibus est æqualis, et sic unus episcopus non debet alii subesse, ut in littera dicitur (IV *Sent.*, dist. 24.)

Sed contra est, quòd legitur in consilio Constantinopolitano : « Veneramur secundùm Scripturas et secundùm Canonum statuta et definitiones, sanctissimum antiquæ Romæ episcopum

pour le premier et le plus grand des évêques, et après lui, celui de Constantinople. » Donc il y a tel évêque au-dessus de tel autre.

D'ailleurs, voici ce qu'a dit à son tour saint Cyrille, évêque d'Alexandrie (1) : « Pour que nous restions unis, comme à notre chef, au trône apostolique des pontifes romains, que notre devoir est de consulter, pour savoir ce que nous devons croire et admettre; gardant à ce siége tout respect, et lui adressant nos suppliques de préférence à tous les autres, puisque c'est à lui à reprendre, à corriger, à statuer, à disposer, à lier ou à délier, comme le feroit celui-là même qui l'a établi, et qui lui a donné, exclusivement à tout autre, la plénitude de pouvoir que tous, même ceux qui occupent dans ce monde les siéges les plus élevés, reconnoissent avec humilité lui appartenir de droit divin, en se faisant un devoir de lui obéir comme à Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. » Donc les évêques ont, de droit même divin, un supérieur au-dessus d'eux.

(Conclusion. — La raison demande que, pour le maintien de l'unité de l'Eglise, il y ait au-dessus du pouvoir épiscopal, qui régit les églises particulières, un pouvoir tel que celui du souverain pontife, pour régir l'Eglise universelle.)

Partout où il y a pluralité de gouvernements tendant au même but, il doit y avoir une autorité générale qui domine toutes les autorités partilières, par la raison que, comme l'a dit le Philosophe dans sa *Morale*, liv. I, chap. I et II, tout ce qui se rapporte au même but doit composer le même ordre. Or le bien général s'élève au-dessus de tout bien particulier. Donc au-dessus du pouvoir gouvernemental établi pour procurer un bien particulier, il doit y en avoir un autre qui soit universel, et qui ait

(1) On ne sait dans quelle circonstance saint Cyrille d'Alexandrie a prononcé ou écrit ce que rapporte ici de lui saint Thomas; mais nous lisons en tête des actes du concile général d'Ephèse la citation suivante d'une lettre de ce saint évêque à Jean d'Antioche : *Porrò autem expositionibus Nestorii, ejusdemque epistolis..., palam lectis, sacra Romana synodus disertam statim in illum sententiam tulit... Horum proinde decreto modis omnibus parendum est illis, qui a totius Occidentis communione excidere noluerint* (Conc. Labb., t. III, col. 3).

---

primum esse et maximum episcoporum, et post ipsum Constantinopolitanum episcopum. » Ergo unus episcopus est supra alium.

Præterea, beatus Cyrillus episcopus Alexandrinus dicit : « Ut membra maneamus in capite nostro Apostolico throno Romanorum Pontificum, à quo nostrum est quærere, quid credere, et quid tenere debeamus, ipsum venerantes, ipsum rogantes præ omnibus : quoniam ipsius est reprehendere, corripere, statuere, disponere, solvere, et ligare, loco illius qui ipsum ædificavit : et nulli alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit, cui omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi tanquam ipsi Domino Jesu Christo obediunt. Ergo episcopi alicui subsunt etiam de jure divino.

(Conclusio. — Rationi consentaneum est, ut ad Ecclesiæ unitatem conservandam, supra potestatem episcopalem (qua particularis ecclesia regitur) sit summi Pontificis potestas, qua universa regatur Ecclesia.)

Respondeo dicendum, quòd ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen supra particularia regimina; quia in omnibus virtutibus et artibus, ut dicitur in I. *Ethicorum* (cap. 1 et 2.), est ordo secundùm ordinem finium. Bonum autem commune est divinius quàm bonum speciale; et ideo supra potestatem regitivam, quæ conjectat bonum speciale, oportet esse potes-

pour objet de procurer le bien commun : autrement il n'y auroit plus de lien d'unité. Comme donc l'Eglise entière ne fait qu'un même corps, il est nécessaire pour le maintien de cette unité, qu'il y ait un pouvoir gouvernemental qui s'étende à toute l'Eglise, et qui s'élève, par conséquent, au-dessus du pouvoir même épiscopal, auquel appartient le gouvernement des églises particulières : et ce pouvoir, c'est celui du pape. Ceux donc qui refusent de reconnoître ce même pouvoir, sont des schismatiques (1), appelés ainsi, parce qu'ils déchirent l'unité de l'Eglise. Ensuite il faut reconnoître, entre les simples évêques et le souverain pontife, des degrés intermédiaires d'autorité, parallèles aux degrés de dépendance que chaque diocèse particulier peut avoir par rapport à une circonscription plus étendue dont il fasse partie, comme on voit que la population d'une simple ville est renfermée tout entière dans la circonscription d'une province, et celle de chaque province renfermée tout entière dans celle d'un royaume, et tous les royaumes particuliers enfin, renfermés dans la circonscription du monde entier.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique le pouvoir de lier et de délier ait été donné en commun à tous les apôtres; néanmoins, afin qu'un certain ordre fût gardé dans l'exercice de ce pouvoir, il a été donné premièrement à Pierre seul, comme pour faire voir que c'étoit de lui qu'il devoit se transmettre aux autres; et c'est pour cela aussi que Notre-Seigneur dit à Pierre, en lui parlant au singulier : « Confirme tes frères, » *Luc.*, XXII, 32, et encore : « Pais mes brebis, » *Joan.*, XXI, 27; c'est-à-dire, comme l'explique saint Chrysostôme, sois à ma place leur supérieur et leur chef, et que tous, me considérant moi-même dans ta personne, reconnoissent et soutiennent la prééminence de ton siége sur l'univers entier.

2° La religion des Juifs ne s'étendoit pas à tous les royaumes et à

(1) Du verbe grec σχίζω, *diviser violemment* ou *déchirer*.

---

tatem regitivam universalem respectu boni communis; aliàs non posset esse colligatio ad unum. Et ideo, cùm tota Ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debet conservari, quòd sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiæ supra potestatem episcopalem, qua unaquæque specialis ecclesia regitur : et hæc est potestas Papæ : et ideo illi qui hanc potestatem negant, *schismatici* dicuntur, quasi divisores unitatis Ecclesiæ. Et inter episcopum simplicem et Papam sunt alii gradus dignitatum correspondentes gradibus unionis, secundùm quos una congregatio vel communitas includit aliam : sicut communitas provinciæ includit communitatem civitatis, et communitas regni communitatem unius provinciæ, et communitas totius mundi includit communitatem unius regni.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis omnibus Apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi; tamen, ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primò soli Petro data est, ut ostendatur quòd ab eo in alios ista potestas debeat descendere; propter quod etiam ei dixit singulariter : « Confirma fratres tuos, » et : « Pasce oves meas, » id est loco mei (ut dicit (1) Chrysost.) præpositus et caput esto fratrum, ut ipsi te in loco meo assumentes ubique terrarum te in throno tuo sedentem prædicent et confirment.

Ad secundum dicendum, quòd ritus Judæorum non erat diffusus in diversis regnis et pro-

(1) *Merlò Petrus auctoritatem primus usurpat, ut qui omnes habeat in manu. Ad hunc enim dicitur* (*Luc.*, XXII) : Confirma fratres tuos.

toutes leurs provinces, mais étoit bornée à un seul peuple, et, par conséquent, il n'étoit pas besoin qu'il y eût parmi eux des pontifes intermédiaires au-dessous de celui à qui étoit dévolue la principale autorité. Au lieu que la religion dont l'Eglise est la gardienne est, de même qu'autrefois celle des Gentils, répandue parmi les diverses nations : sous ce rapport donc, l'état gouvernemental de l'Eglise doit ressembler bien moins à celui de la religion des Juifs, qu'à l'état de la religion des Gentils.

3° Le pouvoir des simples prêtres est dépassé par celui des évêques, comme par un pouvoir d'un genre différent, au lieu que le pouvoir du corps des évêques est dépassé par celui du pape, comme par un pouvoir d'un même genre. Il suit de là que toute fonction hiérarchique que le pape peut remplir dans l'administration des sacrements, peut être remplie de même par tout évêque, au lieu qu'il n'est pas dit que toutes celles que peut remplir un évêque dans la collation des sacrements, puissent également être remplies par un prêtre. Tous les évêques sont donc égaux quant aux fonctions attachées à l'ordre épiscopal, et c'est pour cela que tout évêque peut consacrer tout autre évêque.

ARTICLE VII.

Les vêtements que l'Eglise assigne à ses ministres ont-ils été convenablement institués ?

Il paroît que les vêtements assignés par l'Eglise à ses ministres n'ont pas été convenablement institués. 1° Les ministres du nouveau Testament sont plus strictement tenus de garder la chasteté que ne l'étoient ceux de l'ancien. Or entre autres vêtements assignés aux ministres de l'ancien Testament, on les obligeoit de porter des caleçons en signe de chasteté, *Exod.*, XXVIII, 42; *Levit.*, VI, 10. Donc, à bien plus forte raison, la même loi auroit dû être établie pour ceux du nouveau.

---

vinciis, sed tantùm in una gente : et ideo non oportebat quòd sub eo qui habebat potestatem principalem, alii Pontifices distinguerentur. Sed Ecclesiæ ritus, sicut et Gentilium, per diversas nationes diffunditur : et ideo oportet quòd, quantùm ad hoc, magis Gentilium ritui quàm Judæorum, Ecclesiæ status conformetur.

Ad tertium dicendum, quòd potestas sacerdotis exceditur à potestate episcopi, quasi à potestate alterius generis. Sed potestas episcopi exceditur à potestate Papæ, quasi à potestate ejusdem generis : et ideo omnem actum hierarchicum, quem potest facere Papa in ministratione sacramentorum, potest facere episcopus; non autem omnem actum, quem potest facere episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione. Et ideo quantùm ad ea quæ sunt episcopalis ordinis, omnes episcopi sunt æquales : et propter hoc, quilibet episcopus alium potest consecrare.

ARTICULUS VII.

Utrùm vestes ministrorum convenienter sint in Ecclesia institutæ ?

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd vestes ministrorum non convenienter sint in Ecclesia institutæ. Ministri enim novi Testamenti magis tenentur ad castitatem, quàm ministri veteris. Sed inter alias vestes ministrorum veteris Testamenti erant feminalia in signum castitatis (*Exod.* XXVIII et *Levit.* VI). Ergo multò fortiùs esse debent inter vestes ministrorum Ecclesiæ.

2° Le sacerdoce du nouveau Testament a plus de grandeur que celui de l'ancien. Or les prêtres de l'ancien Testament portoient des mitres, ornement qui est un symbole de dignité. Donc les prêtres de la nouvelle loi devroient en porter aussi.

3° L'ordre sacerdotal est plus rapproché de ceux des ministres que l'ordre épiscopal. Or les évêques font usage des vêtements des ministres, savoir, de la dalmatique, qui est le vêtement du diacre, et de la tunique, qui est celui du sous-diacre. Donc, à bien plus forte raison, les simples prêtres devroient s'en couvrir également.

4° Dans l'ancienne loi, le souverain prêtre portoit l'éphod, qui signifioit le fardeau de l'Evangile, comme le dit Bède dans son *Traité du tabernacle et des vêtements sacerdotaux*. Or ce fardeau est celui que doivent particulièrement porter nos pontifes. Donc ils devroient aussi porter l'éphod.

5° Le rational, que portoient sur leur poitrine les pontifes de l'ancienne loi, offroit à lire ces mots : *Doctrine et Vérité*, *Exod.*, XXVIII, 30, et *Levit.*, VIII, 8. Or c'est surtout sous la nouvelle loi que la vérité a été manifestée. Donc il convenoit aux pontifes de la loi nouvelle d'user d'un semblable ornement.

6° La lame d'or, sur laquelle étoit écrit le nom ineffable de Dieu, *Exod.*, XXVIII, 36, étoit le plus auguste de tous les ornements de l'ancienne loi. Il eût donc convenu par-dessus tout d'en importer l'usage dans la nouvelle.

7° Les ornements matériels que portent les ministres de l'Eglise sont des symboles de leur pouvoir spirituel. Or le pouvoir d'un archevêque n'est pas d'une autre espèce que celui d'un évêque, et c'est ce qu'a reconnu aussi le Maître des Sentences, liv. IV, dist. 24. Donc les archevêques ne devroient pas porter le pallium, puisque les évêques n'en portent pas.

8° La plénitude d'autorité réside dans le pontife romain. Or ce dernier

---

2. Præterea, sacerdotium novi Testamenti est dignius quàm sacerdotium veteris. Sed veteres sacerdotes habebant mitras, quod est signum dignitatis. Ergo sacerdotes novæ legis eas debent habere.

3. Præterea, sacerdos est propinquior ordinibus ministrorum quàm ordo episcopalis. Sed episcopi utuntur vestibus ministrorum: dalmatica scilicet, quæ est vestis diaconi; et tunica, quæ est vestis subdiaconi. Ergo multò fortiùs debent eis uti simplices sacerdotes.

4. Præterea, in veteri lege Pontifex deferebat superhumerale, quod significabat onus Evangelii, ut dicit Beda (in Tract. *de tabernaculo et de vestibus sacerdotis*). Hoc autem maximè pontificibus nostris incumbit. Ergo debent habere superhumerale.

5. Præterea, in rationali, quo utebantur Pontifices veteris legis, scribebantur Doctrina et Veritas (*Exod.* XXVIII, et *Levit.* VIII). Sed veritas maximè in nova lege declarata est. Ergo pontificibus novæ legis competit.

6. Præterea, lamina aurea, in qua scriptum erat dignissimum nomen Dei (*Exod.* XXVIII), erat dignissimum ornamentorum veteris legis. Ergo illud maximè debuit transferri in novam legem.

7. Præterea, ea quæ exteriùs geruntur in ministris Ecclesiæ, sunt signa interioris potestatis. Sed archiepiscopus non habet alterius generis potestatem quàm episcopus, ut dictum est (IV *Sent.*, dist. 24). Ergo non debet habere pallium, quod non habent episcopi.

8. Præterea, potestatis plenitudo residet pe-

ne porte point de bâton pastoral. Donc les autres évêques ne devroient pas non plus en porter.

(CONCLUSION.—Tous les ministres de l'Eglise ont reçu, pour s'acquitter de leurs fonctions sacrées, des ornements de diverses formes, et tous convenables, selon que l'Eglise, instruite par l'Esprit-saint, a jugé à propos d'en assigner à chacun.)

Les vêtements des ministres de l'Eglise indiquent les dispositions que ceux-ci doivent apporter pour traiter les choses saintes; et comme, parmi ces dispositions, il y en a qui sont exigées de tous les ministres, sans distinction, et d'autres qui doivent se trouver dans ceux des ordres plus élevés, sans être également nécessaires pour l'exercice des ordres inférieurs, on distingue aussi entre les vêtements qui leur sont assignés quelques-uns que tous doivent également porter, et d'autres dont l'usage est réservé aux ministres des ordres supérieurs. Ainsi leur convient-il à tous de porter un amict qui leur couvre les épaules, pour signifier le courage avec lequel ils doivent remplir les fonctions auxquelles ils sont voués; et de même l'aube, qui désigne en eux la pureté de vie, et la ceinture, qui leur rappelle l'obligation de réprimer les désirs de la chair. Mais le sous-diacre doit porter en outre un manipule à sa gauche, pour l'avertir qu'il doit se purifier des moindres souillures : car le manipule est une sorte de suaire pour s'essuyer le visage; et leur ordre, en effet, n'est-il pas une sorte d'introduction au ministère sacré? Ils portent de plus une tunique étroite, qui est le symbole de la doctrine de Jésus-Christ : et même, sous l'ancienne loi, des sonnettes étoient attachées, pour figurer la même chose, à de semblables vêtements : car le sous-diaconat est comme une initiation à la prédication de la loi nouvelle. Le diacre porte, de plus, une étole suspendue à son épaule gauche, en signe de l'engagement qu'il a pris d'aider le prêtre dans la dispensation des sacrements eux-mêmes. Il porte aussi la dalmatique, qui est un vêtement large, et qu'on appelle ainsi, parce qu'elle a été usitée pour la première fois en Dalmatie,

---

bes Romanum Pontificem. Sed ipse non habet baculum. Ergo nec alii episcopi debent habere.

(CONCLUSIO. — Omnibus Ecclesiæ ministris ad divina exequenda officia, variæ ac multiplices aptatæ sunt vestes, prout unicuique convenire judicavit Ecclesia, à Spiritu sancto edocta.)

Respondeo dicendum, quòd vestes ministrorum designant idoneitatem, quæ in eis requiritur ad tractandum divina : et quia quædam sunt quæ in omnibus requiruntur, et quædam requiruntur in superioribus, quæ non ita exiguntur in inferioribus, ideo quædam vestes sunt omnibus ministris communes, quædam autem superioribus tantùm. Et ideo omnibus ministris competit *amictus* humeros tegens, quo significatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipatur; et similiter *alba*, quæ significat puritatem vitæ; et *cingulum*, quod significat repressionem carnis : sed subdiaconus ulteriùs habet *manipulum* in sinistra, quo significatur extersio minimarum macularum, quia manipulus est quasi sudarium ad extergendum vultum : ipsi enim primò ad sacra tractanda admittuntur. Habent etiam *tunicam* strictam, per quam doctrina Christi significatur : unde et in veteri lege, in ipsa tintinnabula pendebant : subdiaconi enim primò admittuntur ad doctrinam novæ legis annuntiandam. Sed diaconus habet ampliùs *stolam* in sinistro humero, in signum quòd applicatur ad ministerium in ipsis sacramentis; et *dalmaticam* (quæ est vestis larga, sic dicta, quia

pour faire entendre qu'il est initié à la dispensation des sacrements; puisque c'est lui qui distribue le précieux sang aux fidèles : or on doit être large et libéral lorsqu'on dispense ou qu'on donne. Pour le prêtre, il couvre de l'étole ses deux épaules, pour montrer qu'il a un plein pouvoir de dispenser les sacrements, au lieu d'être simplement le ministre d'un autre : c'est pour cela aussi que son étole lui descend jusqu'au bas des vêtements. Il porte de plus la chasuble, qui signifie la charité, parce que c'est lui qui consacre l'eucharistie, qui est par excellence le sacrement de la charité. Quant aux évêques, ils portent sept ornements de plus que les prêtres, savoir, les sandales, les bas, la ceinture, la tunique, la dalmatique, la mitre, les gants, l'anneau et la crosse, parce qu'il y a sept fonctions qu'ils peuvent remplir de plus que les prêtres, savoir, de bénir les vierges, de consacrer des évêques à leur tour, d'imposer les mains, de dédier des églises, de déposer des clercs, de tenir des synodes, de faire le chrême et la consécration des ornements et des vases sacrés. Ou bien disons que les sandales ont pour signification la rectitude des démarches; les bas qui couvrent les pieds, le mépris des choses de la terre; la ceinture qui sert à fixer l'étole sur l'aube, l'amour de la décence; la tunique, la persévérance, parce que nous lisons dans l'Ecriture que Joseph avoit une tunique qui lui descendoit jusqu'aux talons, et que les talons ont eux-mêmes pour signification les derniers moments de la vie. La dalmatique est le symbole de la libéralité dans les œuvres de miséricorde; les gants signifient la circonspection dans les actions; la mitre, la science de l'Ecriture, tant de l'ancien que du nouveau Testament, et c'est pour cela qu'elle est à deux cornes; la crosse, la vigilance pastorale, qui consiste particulièrement pour l'évêque à ramener les errants, dont les égarements sont effectivement signifiés par l'inflexion du bâton; à soutenir les foibles, ce que signifie le bâton lui-même, et à réveiller l'ardeur des tièdes, ce que signifie la pointe de la crosse; et de là le vers latin, *Col-*

---

in Dalmaticis partibus primò usus ejus fuit), ad designandum quòd ipse primò dispensator sacramentorum ponitur; ipse enim sanguinem dispensat; in dispensatione autem largitas requiritur. Sed sacerdoti in utroque humero ponitur *stola*, ut ostendatur quòd ei plena potestas dispensandi sacramenta datur, non ut ministro alterius : et ideo stola descendit usque ad inferiora. Habet etiam *casulam*, quæ significat charitatem, quia ipse charitatis conficit sacramentum, scilicet Eucharistiam. Sed episcopis adduntur novem ornamenta supra sacerdotes, quæ sunt *caligæ*, *sandalia*, *succinctorium*, *tunica*, *dalmatica*, *mitra*, *chirothecæ*, *annulus* et *baculus*, quia novem sunt quæ ipsi supra sacerdotes possunt, scilicet, clericos ordinare, virgines benedicere, pontifices consecrare, manus imponere, basilicas dedicare, clericos deponere, synodos celebrare, chrisma conficere, vestes et vasa consecrare. Vel per *caligas* significatur rectitudo gressuum; per *sandalia*, quæ pedes tegunt, contempus terrenorum; per *succinctorium*, quo stola ligatur cum alba, amor honestatis; per *tunicam*, perseverantia, quia Joseph tunicam talarem habuisse legitur, quasi descendentem usque ad talos, per quos significatur extremitas vitæ: per *dalmaticam*, largitas in operibus misericordiæ; per *chirothecas*, cautela in opere; per *mitram*, scientia utriusque Testamenti : unde et duo cornua habet. Per *baculum*, cura pastoralis, qua debent colligere vagos, quod significat curvitas in capite baculi; sustentare infirmos, quod ipse stipes signat baculi; et pungere lentos, quod signi-

lige, etc., dont le sens est celui-ci : « Recueillez les errants, soutenez les infirmes, aiguillonnez les paresseux.» Enfin, l'anneau a pour signification les mystères de la foi, laquelle unit l'Eglise à Jésus-Christ, comme une épouse à son époux : car les évêques sont les époux de leurs églises, où ils tiennent la place de Jésus-Christ lui-même. Les archevêques ont de plus que les évêques le pallium, en signe du privilége de la place qu'ils occupent: car cet ornement a pour objet de rappeler le collier d'or qu'on avoit coutume autrefois de donner en récompense à ceux qui avoient vaillamment combattu.

Je réponds aux arguments : 1° La continence n'étoit prescrite aux ministres de l'ancienne loi, que pour le temps que duroient les fonctions de leur ministère; et c'est en signe de la chasteté qu'ils avoient à garder alors, qu'on les obligeoit de porter des caleçons dans la célébration des sacrifices. Mais les ministres du nouveau Testament sont astreints à garder la continence toute leur vie; on ne sauroit donc les assimiler sous ce rapport à ceux de l'ancien.

2° La mitre n'étoit le symbole d'aucune dignité; ce n'étoit autre chose qu'un bonnet d'une forme particulière, comme l'a dit saint Jérôme dans sa lettre à Fabiola sur les vêtements sacerdotaux. La tiare seule étoit un signe de dignité : aussi étoit-elle réservée aux pontifes, comme maintenant la mitre l'est aux évêques.

3° Le pouvoir de chaque ministre réside dans l'évêque comme dans celui qui en est la source; au lieu qu'il ne réside pas de la même manière dans le prêtre, puisque celui-ci n'a pas le pouvoir de conférer les ordres. Il convient donc que l'évêque porte sur sa personne, plutôt que le prêtre, des ornements semblables à ceux des ministres.

4° L'étole tient lieu d'éphod aux évêques; car elle a la même signification.

5° Le pallium a succédé de même au rational.

---

ficat stimulus in pede baculi : unde versus :

Collige, sustenta, stimula vaga, morbida, lenta.

Per *annulum*, sacramenta fidei, qua Ecclesia desponsatur Christo: episcopi enim sunt sponsi Ecclesiæ loco Christi. Sed ulteriùs archiepiscopi pallium habent in signum privilegiatæ potestatis : significat enim torquem auream quam solebant legitimè certantes accipere.

Ad primum ergo dicendum, quòd sacerdotibus veteris legis indicebatur continentia, illo tantùm tempore quo ad suum ministerium accedebant : et ideo in signum castitatis tunc servandæ, in sacrificiorum oblatione feminalibus utebantur. Sed ministris novi Testamenti indicitur perpetua continentia : et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd *mitra* non erat signum alicujus dignitatis; fuit enim sicut quoddam galerum, ut Hieronymus dicit (ad *Fabiolam* ep. 128. de vestitu sacerdotali). Sed *cydaris*, quæ erat signum dignitatis, solis pontificibus dabatur, sicut et nunc *mitra*.

Ad tertium dicendum, quòd potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine, non autem in sacerdote, quia ipse non confert illos ordines : et ideo magis episcopus, quàm sacerdos, vestibus ministrorum utitur.

Ad quartum dicendum, quòd loco superhumeralis utuntur *stola*; quæ ad idem significandum est, ad quod erat superhumerale.

Ad quintum dicendum, quòd *pallium* succedit loco rationalis.

6° La croix remplace la lame d'or sur la tête de nos pontifes, comme l'a dit Innocent IV dans son ouvrage sur les mystères de la messe, liv. I, chap. LIII. Les bas remplacent de même le caleçon (1); l'aube, la robe de lin; la ceinture, celle du grand prêtre; la tunique, sa longue robe (2); l'amict, son éphod; le pallium, son rational, et la mitre, sa tiare.

7° Quoique l'archevêque n'ait pas un pouvoir d'autre espèce que l'évêque, son pouvoir est néanmoins plus étendu; et c'est pour signifier cette perfection de pouvoir qu'on lui donne le pallium, qui l'entoure de tous les côtés.

8° Le pontife romain ne porte point de crosse, parce que saint Pierre envoya un jour la sienne pour réveiller un de ses disciples, qui devint dans la suite évêque de Trèves. C'est pourquoi le pape est dans l'usage de porter la crosse quand il se trouve dans ce dernier diocèse; ce qu'il ne fait nulle part ailleurs. C'est en même temps pour signifier que son pouvoir n'est pas restreint; ce qu'indique au contraire, pour les évêques, l'inflexion de leurs crosses.

(1) Il faut donc entendre ici les *bas* par le mot *sandalia*, comme il falloit au contraire traduire plus haut l'autre mot *caliga* par celui de *sandales*.

(2) *Poderis*, de ποδήρης, et ποδήρης de πους, pied, c'est-à-dire une robe qui descend jusqu'aux pieds.

Ad sextum dicendum, quòd pro illa lamina habet pontifex noster *crucem*, ut Innocentius dicit (libro I. *de mysteriis Missæ*, cap. 53.), sicut pro feminalibus, habet *sandalia*; pro linea, *albam*: pro balteo, *cingulum*: pro podere (seu talari veste), *tunicam*; pro ephod, *amictum*; pro rationali, *pallium*; pro cydari, *mitram*.

Ad septimum dicendum, quòd quamvis non habeat alterius generis potestatem, tamen eamdem habet ampliorem; et ideo ad hanc perfectionem designandam, ipsi *pallium* datur, quo undique circumdatur.

Ad octavum dicendum, quòd Romanus Pontifex non utitur baculo, quia Petrus misit ipsum ad suscitandum quemdam discipulum suum, qui postea factus est episcopus Treverensis: et ideo in diœcesi Treverensi Papa baculum portat et non in aliis locis: vel etiam in signum, quòd non habet coarctatam potestatem, quod curvatio baculi significat.

FIN DU QUATORZIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE QUATORZIÈME VOLUME

TROISIÈME PARTIE (SUITE).

TRAITÉ DES SACREMENTS (Suite).

QUESTION LXXXIV.

Du sacrement de pénitence.

ARTICLE I. La pénitence est-elle un sacrement? 2
ARTICLE II. Les péchés sont-ils la matière propre du sacrement de pénitence? 6
ARTICLE III. La forme du sacrement de pénitence consiste-t-elle dans ces paroles : *Je vous absous?* 9
ARTICLE IV. L'imposition des mains est-elle nécessaire dans le sacrement de pénitence? 15
ARTICLE V. Le sacrement de pénitence est-il de nécessité de salut? 19
ARTICLE VI. La pénitence est-elle la seconde planche de salut après le naufrage? 22
ARTICLE VII. Le sacrement de pénitence a-t-il été convenablement institué dans la nouvelle loi? 25
ARTICLE VIII. La pénitence doit-elle durer jusqu'à la fin de la vie? 30
ARTICLE IX. La pénitence doit-elle être continuelle? 32
ARTICLE X. Le sacrement de pénitence doit-il être réitéré? 35

QUESTION LXXXV.

De la pénitence considérée comme vertu.

ARTICLE I. La pénitence est-elle une vertu? 41
ARTICLE II. La pénitence est-elle une vertu spéciale? 44
ARTICLE III. La pénitence est-elle une espèce de la justice? 46
ARTICLE IV. La pénitence a-t-elle la volonté pour sujet? 51
ARTICLE V. La pénitence a-t-elle son principe dans la crainte? 53
ARTICLE VI. La pénitence est-elle la première des vertus? 56

QUESTION LXXXVI.

Des effets de a pénitence, et d'abord de la rémission des péchés mortels.

ARTICLE I. La pénitence peut-elle remettre tous les péchés mortels? 59

ARTICLE II. Le péché mortel peut-il être remis sans la pénitence, 63
ARTICLE III. La pénitence peut-elle remettre un péché sans un autre? 66
ARTICLE IV. La peine reste-t-elle après la rémission de la faute par la pénitence? 70
ARTICLE V. La pénitence détruit-elle avec la faute tous les restes du péché? 74
ARTICLE VI. La rémission de la faute est-elle l'effet de la pénitence? 77

QUESTION LXXXVII.

De la rémission des péchés véniels.

ARTICLE I. Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence? 80
ARTICLE II. Les péchés véniels peuvent-ils être remis sans l'infusion de la grace? 84
ARTICLE III. Les péchés véniels sont-ils remis par l'aspersion de l'eau bénite et par les choses semblables? 86
ARTICLE IV. Le péché véniel peut-il être remis sans le péché mortel? 90

QUESTION LXXXVIII.

Du retour des péchés remis par la pénitence.

ARTICLE I. Les péchés remis par la pénitence reviennent-ils par un péché subséquent? 92
ARTICLE II. Les péchés pardonnés reviennent-ils par l'ingratitude impliquée spécialement dans la haine fraternelle, dans l'apostasie, dans le mépris de la confession et dans le regret d'avoir fait pénitence? 97
ARTICLE III. L'ingratitude du péché subséquent produit-elle une aussi grande culpabilité que celle des péchés remis? 101
ARTICLE IV. L'ingratitude qui fait revivre les péchés remis constitue-t-elle un péché spécial? 104

QUESTION LXXXIX.

Du rétablissement des vertus par la pénitence.

ARTICLE I. Les vertus sont-elles rétablies par la pénitence? 107
ARTICLE II. L'homme se relève-t-il après la pénitence avec une vertu égale à celle qu'il avoit avant son péché? 110
ARTICLE III. L'homme est-il rétabli par la pénitence dans sa première dignité? 113
ARTICLE IV. Les œuvres de vertu, faites dans la charité, peuvent-elles être frappées de mort? 119
ARTICLE V. Les œuvres frappées de mort revivent-elles par la pénitence? 121
ARTICLE VI. La pénitence vivifie-t-elle les œuvres mortes, faites sans la charité? 124

QUESTION XC.

Des parties de la pénitence considérées en général.

ARTICLE I. Doit-on distinguer des parties dans la pénitence? 128
ARTICLE II. Doit-on distinguer la contrition, la confession et la satisfaction comme parties de la pénitence? 131

ARTICLE III. La contrition, la confession et la satisfaction sont-elles des parties intégrantes de la pénitence? 134
ARTICLE IV. Peut-on diviser la pénitence en distinguant la pénitence avant le baptême, la pénitence des péchés mortels, et la pénitence des péchés véniels? 137

SUPPLÉMENT.

QUESTION I.

Des parties de la pénitence considérées en particulier.

ARTICLE I. La contrition est-elle la douleur du péché conçue avec le propos de se confesser et de satisfaire à la justice divine? 143
ARTICLE II. La contrition est-elle un acte de vertu? 148
ARTICLE III. L'attrition peut-elle devenir contrition? 150

QUESTION II.

De l'objet de la contrition.

ARTICLE I. L'homme doit-il avoir la contrition non-seulement de la faute, mais encore des peines? 154
ARTICLE II. L'homme doit-il avoir la contrition du péché originel? 155
ARTICLE III. L'homme doit-il avoir la contrition de tous les péchés qu'il a commis? 157
ARTICLE IV. L'homme doit-il avoir la contrition des péchés futurs? 160
ARTICLE V. L'homme doit-il avoir la contrition des péchés d'autrui? 163
ARTICLE VI. L'homme doit-il avoir la contrition de chacun de ses péchés mortels? 165

QUESTION III.

De l'étendue de la contrition.

ARTICLE I. La contrition est-elle la plus grande douleur que l'homme puisse concevoir? 167
ARTICLE II. La douleur de la contrition peut-elle être trop grande? 172
ARTICLE III. L'homme doit-il avoir plus de douleur d'un péché que d'un autre? 174

QUESTION IV.

Du temps de la contrition.

ARTICLE I. Toute la vie présente est-elle le temps de la contrition? 177
ARTICLE II. Est-il utile d'avoir continuellement la douleur du péché? 182
ARTICLE III. Les ames ont-elles après cette vie la contrition du péché? 184

QUESTION V.

De l'effet de la contrition.

ARTICLE I. La rémission du péché est-elle l'effet de la contrition? 186

ARTICLE II. La contrition peut-elle détruire toute la peine du péché? 188
ARTICLE III. Une petite contrition suffit-elle pour détruire les grands péchés? 191

QUESTION VI.

De la nécessité de la confession.

ARTICLE I. La confession est-elle nécessaire pour le salut? 193
ARTICLE II. La confession est-elle de droit naturel? 197
ARTICLE III. Tous sont-ils obligés de se confesser? 200
ARTICLE IV. Peut-il être permis à quelqu'un de se confesser coupable d'un péché qu'il n'a pas commis? 202
ARTICLE V. Est-on obligé de se confesser aussitôt que le péché a été commis? 205
ARTICLE VI. Quelqu'un peut-il être dispensé de remplir le précepte de la confession? 210

QUESTION VII.

De la manière dont on doit définir la confession.

ARTICLE I. Saint Augustin a-t-il bien défini la confession? 212
ARTICLE II. La confession est-elle un acte de vertu? 215
ARTICLE III. La confession est-elle un acte de la vertu de pénitence? 217

QUESTION VIII.

Du ministre de la confession.

ARTICLE I. Est-il nécessaire pour la confession de s'adresser à un prêtre? 221
ARTICLE II. Est-il permis en certains cas de se confesser à d'autres qu'à des prêtres? 224
ARTICLE III. Tout autre qu'un prêtre peut-il hors du cas de nécessité entendre la confession des péchés véniels? 227
ARTICLE IV. Est-il nécessaire de recourir pour la confession à son propre prêtre? 229
ARTICLE V. Peut-on se confesser à d'autres qu'à son propre prêtre, en vertu d'un privilége ou d'une commission du supérieur? 234
ARTICLE VI. Tout prêtre peut-il absoudre un pénitent qui se trouve à l'article de la mort? 239
ARTICLE VII. La peine temporelle doit-elle être proportionnée à la grandeur du péché? 241

QUESTION IX.

Des qualités de la confession.

ARTICLE I. Une confession peut-elle être informe? 245
ARTICLE II. La confession doit-elle être entière? 247
ARTICLE III. Quelqu'un peut-il se confesser, soit par l'entremise d'un autre, soit par écrit? 251
ARTICLE IV. Les seize conditions assignées par l'Ecole sont-elles de nécessité pour la confession? 253

QUESTION X.

Des effets de la confession.

ARTICLE I. La confession délivre-t-elle de la mort du péché? 257
ARTICLE II. La confession délivre-t-elle de façon ou d'autre de la peine encourue? 259
ARTICLE III. La confession ouvre-t-elle le paradis? 261
ARTICLE IV. La confession nous donne-t-elle l'espérance du salut! 262
ARTICLE V. La confession faite en termes généraux suffit-elle pour effacer les péchés mortels oubliés? 263

QUESTION XI.

Du sceau de la confession.

ARTICLE I. Un prêtre est-il obligé, en quelque cas que ce soit, de taire les péchés qu'on ne lui a fait connoître que sous le sceau de la confession? 267
ARTICLE II. Le sceau de la confession s'étend-il à autre chose qu'à ce qui est de la confession? 272
ARTICLE III. Le prêtre est-il le seul pour qui existe le sceau de la confession? 273
ARTICLE IV. Un prêtre peut-il, du consentement de celui qui s'est confessé à lui, faire connoître à d'autres ce que celui-ci lui a confié sous le sceau de la confession? 275
ARTICLE V. Est-il permis de révéler à d'autres ce qu'on sait par la confession, si on l'a appris aussi par quelque autre moyen? 277

QUESTION XII.

De la satisfaction, et d'abord de la manière de la définir.

ARTICLE I. La satisfaction est-elle une vertu ou un acte de vertu? 281
ARTICLE II. La satisfaction est-elle un acte de justice? 284
ARTICLE III. La définition de la satisfaction qui se lit dans le Maître des Sentences est-elle admissible? 287

QUESTION XIII.

De la possibilité de la satisfaction.

ARTICLE I. L'homme peut-il satisfaire à Dieu? 292
ARTICLE II. Quelqu'un peut-il satisfaire pour un autre en souffrant à sa place? 296

QUESTION XIV.

De la qualité de la satisfaction.

ARTICLE I. Peut-on satisfaire pour un péché sans satisfaire en même temps pour les autres? 301
ARTICLE II. Quelqu'un peut-il, lorsqu'il a perdu la charité, satisfaire pour les péchés qui lui ont été remis auparavant par la contrition? 304
ARTICLE III. La satisfaction qu'on auroit prétendu accomplir dans un état

de péché mortel commence-t-elle à valoir du moment où l'on recouvre l'état de grace? 306
ARTICLE IV. Les œuvres faites en état de péché mortel peuvent-elles être méritoires en quelque façon? 310
ARTICLE V. Les bonnes œuvres faites en état de péché mortel peuvent-elles avoir pour récompense d'adoucir les peines de l'enfer? 313

QUESTION XV.

Des moyens de satisfaire à Dieu.

ARTICLE I. La satisfaction doit-elle se faire au moyen d'œuvres pénales? 316
ARTICLE II. Les fléaux de la vie présente peuvent-ils être satisfactoires? 318
ARTICLE III. Les œuvres satisfactoires sont-elles convenablement divisées en trois espèces? 321

QUESTION XVI.

De ceux qui ont à recevoir le sacrement de pénitence.

ARTICLE I. La pénitence peut-elle convenir à ceux qui sont innocents? 325
ARTICLE II. Les saints qui sont dans la gloire ont-ils la vertu de pénitence? 327
ARTICLE III. Les anges sont-ils susceptibles d'avoir la vertu de pénitence? 329

QUESTION XVII.

De la nature et de la définition du pouvoir des clefs.

ARTICLE I. Doit-il y avoir dans l'Eglise un pouvoir des clefs? 333
ARTICLE II. Les clefs confiées à l'Eglise consistent-elles dans le pouvoir de lier et de délier, etc.? 336
ARTICLE III. Faut-il admettre deux clefs, ou une seulement? 340

QUESTION XVIII.

Des effets du pouvoir des clefs.

ARTICLE I. Le pouvoir des clefs s'étend-il à la rémission du péché lui-même? 344
ARTICLE II. Les prêtres peuvent-ils remettre les péchés quant à la peine qui leur est due? 349
ARTICLE III. Le prêtre peut-il lier, en faisant usage du pouvoir des clefs? 354
ARTICLE IV. Le prêtre peut-il lier et délier arbitrairement? 356

QUESTION XIX.

Des ministres des clefs.

ARTICLE I. Les prêtres de l'ancienne loi avoient-ils le pouvoir des clefs? 359
ARTICLE II. Jésus-Christ avoit-il le pouvoir des clefs? 361
ARTICLE III. Les prêtres possèdent-ils seuls le pouvoir des clefs? 363
RTICLE IV. Du moins un homme d'une grande sainteté pourroit-il posséder le pouvoir des clefs sans pour cela être prêtre? 366
ARTICLE V. Les mauvais prêtres exercent-ils validement le pouvoir des clefs? 368
ARTICLE VI. Les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés, les suspens et les dégradés peuvent-ils exercer validement le pouvoir des clefs? 371

QUESTION XX.

De ceux sur qui peut s'exercer le pouvoir des clefs.

ARTICLE I. Un prêtre peut-il exercer le pouvoir des clefs sur tout homme indifféremment? 374
ARTICLE II. Un prêtre peut-il absoudre dans tous les cas possibles ceux qui sont soumis à sa juridiction? 377
ARTICLE III. Quelqu'un peut-il exercer le pouvoir des clefs à l'égard de son propre supérieur? 380

QUESTION XXI.

De la définition de l'excommunication, de sa convenance et de ses causes.

ARTICLE I. La définition que l'on donne de l'excommunication est-elle convenable? 383
ARTICLE II. Est-ce un devoir pour l'Eglise d'excommunier quelquefois? 387
ARTICLE III. Doit-on quelquefois être excommunié pour un dommage temporel dont on seroit l'auteur? 389
ARTICLE IV. Une excommunication injuste a-t-elle quelque effet? 391

QUESTION XXII.

De ceux qui peuvent porter l'excommunication et de ceux qui peuvent l'encourir.

ARTICLE I. Tout prêtre a-t-il le pouvoir d'excommunier? 394
ARTICLE II. Ceux qui ne sont pas prêtres peuvent-ils être en droit de porter des sentences d'excommunication? 396
ARTICLE III. Un excommunié ou un suspens peut-il en excommunier d'autres à son tour? 397
ARTICLE IV. Peut-on s'excommunier soi-même, ou excommunier son égal, ou bien son supérieur? 399
ARTICLE V. Une excommunication peut-elle être portée collectivement contre une corporation entière? 401
ARTICLE VI. Celui qui est excommunié une fois peut-il l'être une nouvelle fois? 403

QUESTION XXIII.

De la défense de communiquer avec les excommuniés.

ARTICLE I. Est-il permis de communiquer avec un excommunié pour des besoins purement temporels? 405
ARTICLE II. Encourt-on l'excommunication en communiquant avec un excommunié? 407
ARTICLE III. Y a-t-il toujours péché mortel à communiquer avec un excommunié dans les cas non permis par le droit? 409

QUESTION XXIV.

De l'absolution de l'excommunication.

ARTICLE I. Tout prêtre peut-il relever de l'excommunication celui sur qui il a autorité? 412

ARTICLE II. Un excommunié peut-il être relevé de son excommunication contre sa propre volonté? 4
ARTICLE III. Quelqu'un peut-il être absous d'une excommunication, sans l'être à la fois de toutes les autres qu'il a encourues? 41

QUESTION XXV.

Des indulgences considérées en elles-mêmes.

ARTICLE I. L'indulgence peut-elle remettre quelque partie de la peine satisfactoire? 418
ARTICLE II. Les indulgences ont-elles précisément la valeur qu'elles promettent par leur énoncé? 423
ARTICLE III. Doit-on quelquefois accorder des indulgences pour des subsides temporels? 430

QUESTION XXVI.

De ceux qui peuvent accorder des indulgences.

ARTICLE I. Tout curé peut-il accorder des indulgences? 432
ARTICLE II. Un diacre ou tout autre qu'un prêtre peut-il accorder des indulgences? 435
ARTICLE III. Un évêque peut-il accorder des indulgences? 436
ARTICLE IV. Celui qui se trouve en péché mortel peut-il accorder des indulgences? 437

QUESTION XXVII.

De ceux à qui les indulgences peuvent profiter.

ARTICLE I. Les indulgences peuvent-elles profiter à ceux qui sont en péché mortel? 439
ARTICLE II. Les indulgences peuvent-elles profiter aux religieux? 440
ARTICLE III. L'indulgence peut-elle quelquefois être accordée à celui qui ne fait pas ce qu'il est prescrit de faire pour la gagner? 442
ARTICLE IV. Une indulgence peut-elle profiter à celui qui l'a établie? 444

QUESTION XXVIII.

De la pénitence solennelle.

ARTICLE I. Une pénitence doit-elle quelquefois être rendue publique ou solennelle? 446
ARTICLE II. La pénitence solennelle est-elle susceptible d'être réitérée? 448
ARTICLE III. La pénitence solennelle doit-elle être imposée aux femmes et aux clercs? et de plus, tout prêtre peut-il imposer la pénitence solennelle? 450

QUESTION XXIX.

Du sacrement de l'extrême-onction, et d'abord en quoi il consiste et comment il a été institué.

ARTICLE I. L'extrême-onction est-elle un sacrement? 453
ARTICLE II. L'extrême-onction ne fait-elle qu'un sacrement? 455
ARTICLE III. Ce sacrement a-t-il été institué par Jésus-Christ? 458

ARTICLE IV. L'huile d'olive est-elle la matière qui convient pour l'administration de ce sacrement? 461
ARTICLE V. Est-il nécessaire que l'huile ait reçu une consécration particulière? 463
ARTICLE VI. Est-il nécessaire que la matière de ce sacrement reçoive la bénédiction de l'évêque? 465
ARTICLE VII. Y a-t-il une forme particulière pour le sacrement de l'extrême-onction? 467
ARTICLE VIII. La forme de ce sacrement doit-elle s'exprimer à l'indicatif, ou bien consister dans une formule déprécative? 470
ARTICLE IX. La formule déprécative dont il a été question dans l'article précédent est-elle la forme qui convient au sacrement d'extrême-onction? 473

QUESTION XXX.

Des effets du sacrement de l'extrême-onction.

ARTICLE I. L'extrême-onction contribue-t-elle en quelque chose à la rémission des péchés? 475
ARTICLE II. Doit-on compter aussi le rétablissement de la santé du corps parmi les effets de ce sacrement? 479
ARTICLE III. Ce sacrement imprime-t-il un caractère? 481

QUESTION XXXI.

Du ministre de l'extrême-onction.

ARTICLE I. Un laïc pourroit-il conférer ce sacrement? 483
ARTICLE II. Les diacres peuvent-ils conférer ce sacrement? 485
ARTICLE III. L'évêque est-il le seul qui puisse administrer ce sacrement? 486

QUESTION XXXII.

Quels sont ceux à qui ce sacrement doit être administré, et sur quelles parties du corps les onctions doivent-elles se faire?

ARTICLE I. Doit-on donner ce sacrement à ceux qui se portent bien? 488
ARTICLE II. Ce sacrement doit-il être conféré en tout état de maladie? 490
ARTICLE III. Doit-on donner ce sacrement aux fous et aux insensés? 491
ARTICLE IV. Ce sacrement doit-il se donner aux enfants? 493
ARTICLE V. Faut-il, dans l'administration de ce sacrement, faire des onctions sur tout le corps? 494
ARTICLE VI. A-t-on désigné convenablement les parties auxquelles doivent être appliquées les onctions? 495
ARTICLE VII. Ceux qui sont estropiés doivent-ils recevoir des onctions aux parties mutilées de leur corps? 498

QUESTION XXXIII.

De la réitération de ce sacrement.

ARTICLE I. Ce sacrement doit-il être réitéré? 499
ARTICLE II. Doit-on réitérer ce sacrement dans le cours d'une même maladie? 501

QUESTION XXXIV.

Du sacrement de l'ordre considéré dans son essence et ses parties diverses.

ARTICLE I. Doit-il y avoir dans l'Eglise ce qui s'appelle de ce nom d'ordre? 503
ARTICLE II. A-t-on défini convenablement le sacrement de l'ordre? 505
ARTICLE III. L'ordre est-il un sacrement? 508
ARTICLE IV. La forme de ce sacrement a-t-elle été convenablement rédigée? 510
ARTICLE V. Ce sacrement a-t-il une matière? 513

QUESTION XXXV.

Des effets de ce sacrement.

ARTICLE I. Le sacrement de l'ordre confère-t-il la grace sanctifiante? 515
ARTICLE II. Le sacrement de l'ordre imprime-t-il dans tous ses degrés le caractère? 518
ARTICLE III. Le sacrement de l'ordre présuppose-t-il celui du baptême? 520
ARTICLE IV. Le caractère de l'ordre présuppose-t-il de toute nécessité celui de la confirmation? 521
ARTICLE V. Le caractère d'un ordre présuppose-t-il de toute nécessité celui d'un autre? 523

QUESTION XXXVI.

Des qualités requises dans les ordinands.

ARTICLE I. La sainteté de vie est-elle nécessaire pour être en état de recevoir les ordres? 525
ARTICLE II. Faut-il, pour être en état de recevoir les ordres, posséder la science de toute l'Ecriture sainte? 528
ARTICLE III. Le mérite de la vie suffit-il pour conférer le pouvoir attaché aux ordres? 531
ARTICLE IV. Celui qui ordonne des indignes pèche-t-il en le faisant? 533
ARTICLE V. Peut-on, quand on se trouve en péché mortel, faire les fonctions de son ordre sans commettre un nouveau péché? 535

QUESTION XXXVII.

De la distinction des ordres entre eux, de leurs fonctions, et du caractère qu'ils impriment.

ARTICLE I. Doit-on admettre plusieurs ordres distincts? 539
ARTICLE II. Doit-on compter sept ordres distincts? 542
ARTICLE III. Doit-on distinguer parmi les ordres, des ordres sacrés et d'autres qui ne le soient pas? 549
ARTICLE IV. Les fonctions des ordres sont-elles convenablement indiquées dans le quatrième livre des Sentences? 550
ARTICLE V. Est-ce dans le moment où l'évêque présente le calice au prêtre, que le caractère de l'ordre est imprimé à celui-ci? 555

QUESTION XXXVIII.

De ceux à qui est imposée la charge de conférer ce sacrement.

ARTICLE I. L'évêque est-il le seul qui puisse conférer le sacrement de l'ordre? 561
ARTICLE II. Les hérétiques, et en général tous ceux qui sont retranchés de l'Eglise, peuvent-ils conférer les ordres? 565

QUESTION XXXIX.

Des empêchements de ce sacrement.

ARTICLE I. Le sexe féminin est-il un empêchement par rapport à la réception de ce sacrement? 570
ARTICLE II. Les enfants et ceux qui sont privés de l'usage de la raison peuvent-ils recevoir les ordres? 572
ARTICLE III. L'état d'esclavage est-il un empêchement à ce qu'on puisse recevoir les ordres? 575
ARTICLE IV. Doit-on être exclus des ordres pour un homicide commis? 578
ARTICLE V. Les enfants illégitimes doivent-ils être exclus des ordres? 580
ARTICLE VI. La mutilation des membres doit-elle être un empêchement par rapport aux ordres? 581

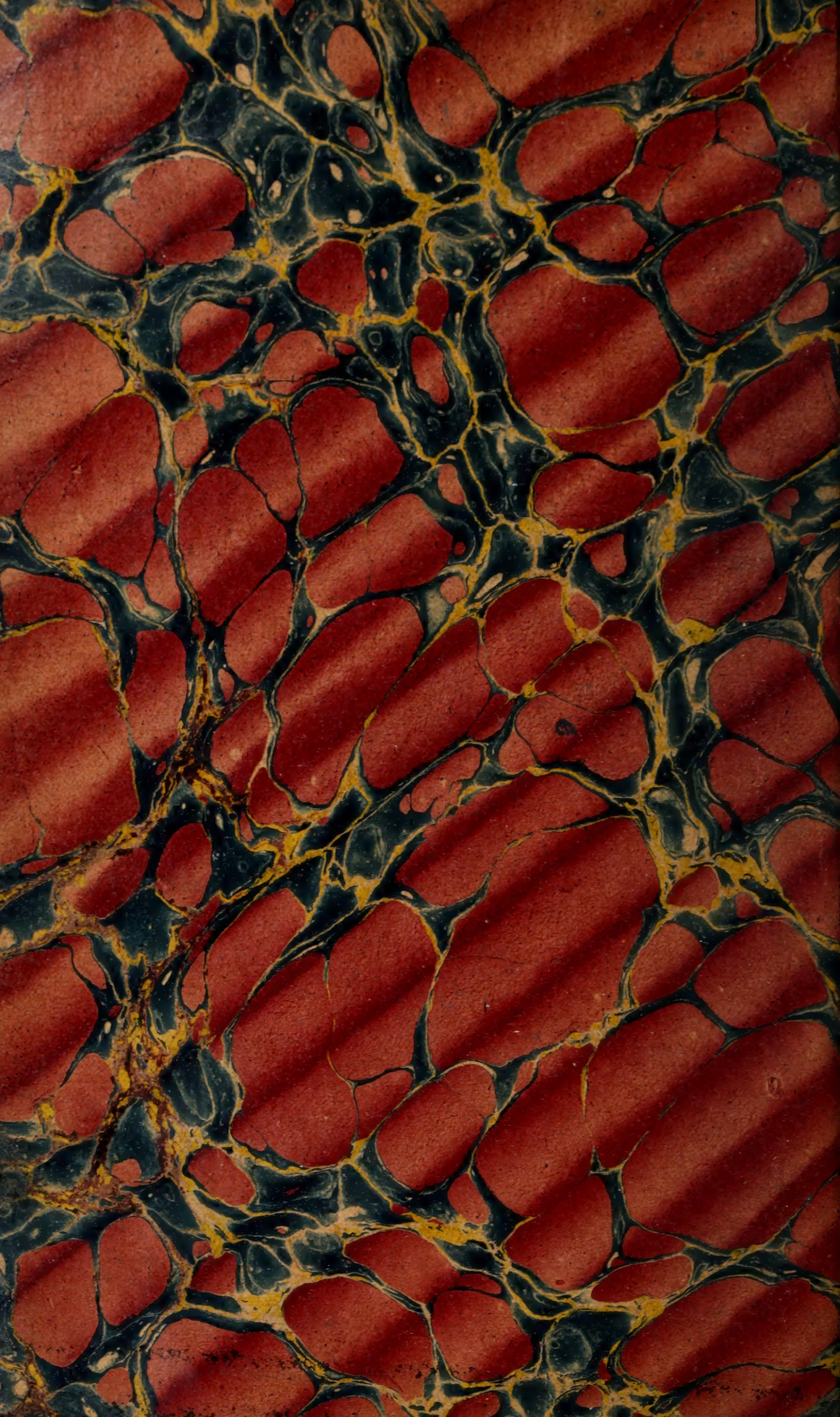
QUESTION XL.

De certains autres points qui se rattachent au sacrement de l'ordre.

ARTICLE I. Ceux qui sont ordonnés doivent-ils porter la tonsure? 583
ARTICLE II. La tonsure constitue-t-elle un ordre? 586
ARTICLE III. La réception de la tonsure est-elle un acte de renoncement aux biens temporels? 588
ARTICLE IV. Y a-t-il dans l'Eglise une autorité épiscopale à laquelle tout le reste de l'ordre sacerdotal doive être subordonné? 590
ARTICLE V. L'épiscopat constitue-t-il un ordre particulier? 593
ARTICLE VI. Peut-il y avoir dans l'Eglise un pouvoir supérieur à celui des évêques? 595
ARTICLE VII. Les vêtements que l'Eglise assigne à ses ministres ont-ils été convenablement institués? 599

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU QUATORZIÈME VOLUME.

Paris. — Imprimerie de E. DONNAUD, rue Cassette, 1.



XIV # 1434

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1934.